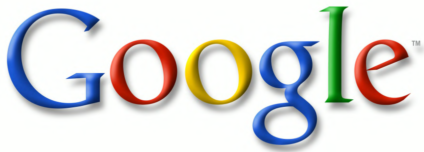
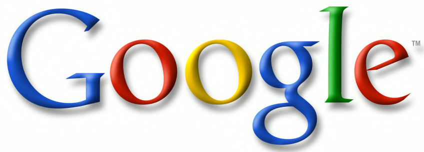






Grundlage

zu einem

wissenschaftlichen Unterrichte

in der

mosaischen Religion.

Von

Dr. Jos. Aub,
Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Berlin.

Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.

Leipzig,
Verlag von Baumgärtner's Buchhandlung.
1874.

Vorwort
zur ersten Auflage.

Die äußere Veranlassung zur Herausgabe dieses Büchleins war der Wunsch mehrerer Eltern, meinen Confirmanden-Unterricht nicht mehr wie bisher den Schülern in die Feder zu diktiren, sondern gedruckt in die Hand zu geben. Wie gerechtfertigt dieses Verlangen mir erschien, weil das Schreiben und Abschreiben viele Zeit in der Schule und dem Hause raubte: so konnte ich mich dennoch nicht entschließen, das einfache Heft meines Confirmanden-Unterrichtes — ein Stückwerk, das nur als Grund- oder Unterlage der vollständigen mündlichen Belehrung mir diente — durch den Druck zu veröffentlichen und zu verbreiten. Daher faßte ich den Vorsatz, dieses Heft ganz umzuarbeiten, oder dessen Inhalt zu erweitern und zu steigern, um für die reifere Jugend und für Lehrer einen Leitfaden des wissenschaftlichen Unterrichtes in der mosaischen Religion zu liefern. Für den Confirmanden-Unterricht kann dieses Werk mit Auswahl des Leichten und Ausscheidung des Schweren je nach der Befähigung der Schüler, zu deren Nutzen und Frommen von einsichtsvollen Lehrern gebraucht werden.

Groß ist die Zahl der Katechismen, der Lehrbücher des mosaischen Religionsunterrichtes für die *Elementarschule*;

aber ein israelitisches Religionsbuch für die reifere und gebildete Jugend ist meines Wissens bis heute nicht vorhanden. Philippson's großes Werk: „Die Israelitische Religionslehre“ ist für das erwachsene Publikum geschrieben. Diesem dringenden Bedürfnisse abzuhelfen, war meine Absicht. Wie weit es mir gelungen, mag die unparteiische Kritik beurtheilen. Einige Nachsicht muß ich beanspruchen, weil es mir nicht gegönnt war, die letzte Feile an das Werk zu legen.

Die Druckerei besitzt weder hebräische Vokale, noch griechische Lettern, weshalb die hebräischen Wörter unpunktirt blieben, die griechischen, mit Ausnahme weniger Wörter, welche mit lateinischen Buchstaben gegeben wurden, ganz wegbleiben mußten.

Unter den eingeschlichenen Druckfehlern sind die der Interpunktion nicht verzeichnet; die andern, besonders die sinnentstellenden möge man nach dieser Correktur vor dem Lesen verbessern.

Mainz, 24. April 1865.

Jos. Aub.

Vorwort
zur zweiten Auflage.

Die nun ganz vergriffene erste Auflage erfreute sich einer günstigen Beurtheilung in mehreren jüdischen Zeitschriften, namentlich in Ben Chananja 1865, Nr. 27 und 28 und in der Allgemeinen Zeitung des Judenthums 1865, Nr. 29. — Die hiermit erscheinende zweite Auflage wurde nach vielen Seiten hin erweitert und nach meiner Meinung auch verbessert, wie ein Vergleich zwischen den beiden Auflagen den Leser überzeugen mag.

Das Bedürfniß eines wissenschaftlichen Religionsunterrichtes an höhern Lehranstalten macht sich täglich fühlbarer. Der Kampf zwischen Glauben und Wissen darf und kann nur vor dem Tribunal der Wissenschaft entschieden werden. Weder einer weltlichen, noch einer geistlichen Instanz vindicirt das Judenthum das Richteramt im Bereiche des Gewissens und Glaubens. Nie sträubten sich die denkenden Gelehrten Israels gegen das Forschen und Entscheiden des Geistes nach gewonnener Ueberzeugung, sondern sie suchten vielmehr die Resultate der Philosophie und der Naturwissenschaft mit den Lehren der Religion zu vereinigen oder diese mit jenen auszugleichen. Wir wenden die Gefahr nicht ab, wenn wir die Augen zudrücken, wir müssen vielmehr ihr muthig in das Gesicht sehen und sie bekämpfen, um sie

unschädlich zu machen. Weder die ängstliche oder diplomatische Scheu und in deren Folge die Abneigung gegen allen positiven Religions-Unterricht, noch die Lehrmethode nach der veralteten Schablone der Katechismen kann dem offenherzigen, frischen Gemüthe der nach höherer Bildung strebenden Jugend Befriedigung gewähren und Segen bringen.

In dem vorliegenden Werke wurden sowohl die das Religionsgebiet berührenden wissenschaftlichen Forschungen der verdienten Aufmerksamkeit gewürdigt, als die sich noch täglich wiederholenden ungerechtfertigten Angriffe gegen die Gottesidee und die Morallehre der israelitischen Bibel und des Judenthums überhaupt ohne Scheu beleuchtet.

So unterbreite ich dieses Werk der vorurtheilsfreien Prüfung aller Fachgelehrten, mit der Bitte, auf Irrthümer und Mängel mich aufmerksam zu machen. Bis heute wurde meines Wissens von keinem jüdischen Gelehrten der Versuch gemacht, einen Leitfaden dieser Art der reiferen Jugend in die Hand zu geben. Möge diese Grundlage zu einer erleuchteten Religiosität unter Israel beitragen!

Berlin, 18. März 1874.

Joseph Aub.

Nachträgliche Bemerkung.

In dem von dem Verfasser herausgegebenen Schriftchen „Biblisches Spruchbuch" sind die in dieser Grundlage angeführten Bibelverse auch im hebräischen Texte enthalten.

Inhaltsverzeichniß.

Die Sittenlehre.

Kapitel I.

Begriff, Name und Eintheilung der Religion.

§ 1.

Religion ist Erkenntniß und Verehrung Gottes. Für Erkenntniß wird auch die Bezeichnung Glaube und für Verehrung Gehorsam gebraucht; denn Glaube in der Bibelsprache heißt die aus dem Wissen hervorgehende Zuversicht oder das auf Ueberzeugung beruhende Vertrauen. Die wahre Verehrung Gottes besteht in dem Gehorsam oder in dem Wandel nach dem Willen Gottes.

Ps. 119, 30: Den Weg des Glaubens wähle ich, deine Gebote setze ich mir vor.

§ 2.

Die Religion an und für sich (objectiv) ist der Inhalt der göttlichen Lehren und Gesetze, wie solche in der heil. Schrift aufgezeichnet sind. Die Religion in Beziehung auf den Menschen (subjectiv) besteht in der von dem menschlichen Geiste erfaßten oder zu seiner Ueberzeugung gewordenen höhern Wahrheit und in dem in unser Herz aufgenommenen und zu unserem Wollen gewordenen Willen Gottes. Die Religion in letzterer Bedeutung heißt dann eigentlich Religiosität.

Neh. 9, 13: Und auf den Berg Sinai ließest du dich herab und sprachst mit ihnen vom Himmel herunter und gabst ihnen gerechte Gesetze und Lehren der Wahrheit, gute Satzungen und Gebote.

Ps. 37, 31: Die Lehre seines Gottes ist in seinem Herzen, nicht wanken seine Schritte.

Anmerkung. Die Unterscheidung zwischen objectiver und subjectiver Religion findet sich schon im Thalmud (Aboda sara F. 19, a.), woselbst erklärt wird: „Vorerst heißt die Thora Gotteslehre, dann aber, wenn der Mensch dieselbe zu seinem geistigen Eigenthum gemacht, seine, des Menschen Lehre." Wir können diesen in unserem Geiste sich vollziehenden Akt den Assimilations-Proceß der Religionswahrheiten und Sittengebote mit unseren Gedanken und Gesinnungen nennen.

§ 3.

Die Religion im objectiven Sinne wird in der Schrift bald Lehre תּוֹרָה, bald Bund בְּרִית, oder עֵדוּת Zeugniß genannt. Für subjective Religion oder Religiosität gibt es mehrere Bezeichnungen: Gottesfurcht יִרְאַת ה״, Gotteserkenntniß דַּעַת אֱלֹהִים, Frömmigkeit חֶסֶד, Gerechtigkeit צְדָקָה, Weisheit חָכְמָה (auch für Religion objectiv gebraucht), Zucht oder Sittlichkeit מוּסָר.

Anm. Das Wort Religion kann weder von relegere, noch von religare abstammen, sondern von religere, oder besser aus dem Griechischen ’αλέγειν und heißt ebenfalls: Gottesfurcht, Gottesverehrung. S. Doederlein, Synonymik.

§ 4.

Die Erkenntniß Gottes, wie sie der Mensch erlangen kann und soll, besteht darin, daß wir von Gottes Wesen, Eigenschaften und Willen, wie sich Gott auf mannigfaltige Weise in der Natur, der Geschichte, dem menschlichen Geiste und der Schrift geoffenbart hat und fortwährend offenbart, die möglichste Einsicht und innigste Ueberzeugung gewinnen.

Hos. 6, 3: Und lasset uns Acht haben und nachstreben, den Ewigen zu erkennen.

Ps. 119, 66: Gute Einsicht und Erkenntniß lehre mich; denn an deine Gebote glaube ich.

§ 5.

Die Verehrung Gottes besteht in dem Gehorsam gegen den göttlichen Willen oder in dem Wandel auf Gottes Wegen. Die unsere Vernunft erfüllende und begeisternde Gotteserkenntniß sucht und findet ihren lebendigen Ausdruck, ihre Verwirklichung in der Gesinnung und That, wodurch unser inneres und äußeres Leben zur Gottesverehrung wird.

5. Mos. 12, 28: Beobachte und höre auf alle die Worte, welche ich dir gebiete, auf daß es dir und deinen Kindern nach dir wohlergehe auf ewig, so du thust, was gut und recht ist in den Augen des Ewigen, deines Gottes.

Ps. 128, 1: Heil jedem Verehrer Gottes, der in seinen Wegen wandelt.

Spr. 8, 20: Auf der Bahn der Tugend will ich gehen, inmitten der Pfade des Rechts.

שייכת לבן [illegible]

§ 6.

Da die Religion in der Gotteserkenntniß oder dem Glauben an Gott und in dem Gehorsam gegen Gott besteht, so zerfällt auch die Religionslehre in zwei Theile: 1) in die Glaubenslehre und 2) in die Sittenlehre. Beiden schließt sich das Ceremonialgesetz an.

Spr. 3, 1: Mein Kind, vergiß meiner Lehre nicht, und dein Herz bewahre meine Gebote.

§ 7.

Die Glaubenslehre gibt uns Unterricht über die höchsten Wahrheiten: über Gott und dessen Werk, über den Menschen und seine Bestimmung, kurz über alles dasjenige, was wir zu unserer Vervollkommnung und Beseligung wissen sollen. (S. § 72.)

Ps. 19, 8: Die Lehre Gottes ist vollkommen, labt die Seele.

Ps. 119, 18: Oeffne meine Augen, daß ich einsehe die Wunder deiner Lehre.

Ps. 119, 130: Die Eröffnung deiner Worte erleuchtet, macht vernünftig den Einfältigen.

§ 8.

Die Sittenlehre (Moral, Ethik) lehrt uns die Pflichten, d. h. was wir thun und was wir meiden sollen. Das Sittengesetz enthält alle Vorschriften, welche der Mensch als Mensch zu beobachten hat, oder diejenigen Gesetze, zu welchen Vernunft und Gewissen in Uebereinstimmung mit der Offenbarung uns verpflichten.

Spr. 8, 33: Höret Sittenlehre und seid weise und artet nicht aus.

Spr. 23, 12: Wende dein Herz zur Sittlichkeit und deine Ohren zu den Aussprüchen der Erkenntniß.

§ 9.

Das Ceremonialgesetz enthält solche Satzungen, welche ihren zureichenden Grund nicht in sich tragen, sondern in den innern Gefühlen und in den geschichtlichen Erinnerungen, welche durch die äußeren Handlungen erweckt werden sollen. Die Ceremonien haben in der Anschauungsweise und Geschichte einer Religionsgemeinschaft ihre Entstehung, müssen der religiösen Denkart, deren treuer Abdruck sie sein sollen, entsprechen, weshalb

sie die Entwickelung und Umbildung nicht ausschließen dürfen. Die Thora selbst fordert, daß der Sinn und die Bedeutung der Ritualgesetze erfaßt und gelehrt werde (2. Mos. 12, 26 und 27. 5. Mos. 6, 20 u. s. f.), damit die Ausübung der Satzung nicht in einen gedanken- und seelenlosen Gebrauch ausarte.

5. Mos. 7, 11: Und du sollst beobachten das Gebot, die Satzungen und die Rechte, welche ich dir heute befehle, sie auszuüben.

Anm. Mendelssohn in seinen Briefen (Wiener Ausg. S. 936 und 937) äußert sich über die Ceremonien: „Wenn auch ihre Bedeutung als Schriftart oder Zeichensprache ihren Nutzen verloren hätte, so hört doch ihre Nothwendigkeit als Band der Vereinigung nicht auf, und diese Vereinigung selbst wird in dem Plan der Vorsehung, nach meiner Meinung, so lange erhalten werden müssen, so lange noch Polytheismus, Anthropomorphismus und religiöse Usurpation den Erdball beherrschen .... Unsere Bemühung sollte eigentlich nur dahin gehen, den eingerissenen Mißbrauch abzuschaffen und den Ceremonien ächte, gediegene Bedeutung unterzulegen, die Schrift wieder leserlich und verständlich zu machen, die durch Heuchelei und Pfaffenlist unverständlich geworden."

Kapitel II.

Die Bücher der heiligen Schrift.

§ 10.

Die göttlichen Wahrheiten und Vorschriften, welche den Inhalt unserer Religion bilden, sind in der Bibel (מִקְרָא)[1] oder heiligen Schrift (כִּתְבֵי קֹדֶשׁ)[2] enthalten. Ueberdies zeigt uns dieses Buch der Bücher die Entwickelungsgeschichte der Religion bis zum Abschlusse der Bibel. Die Thora ist aber nicht allein ein Religionsbuch, sondern sie war auch das Gesetzbuch für den israelitischen Staat, was zur richtigen Beurtheilung der Thora nicht übersehen werden darf. — Die Bibel wird eingetheilt in 1) die Lehre oder das Gesetz (תּוֹרָה), 2) die Propheten (נְבִיאִים) und 3) die Schriften (כְּתוּבִים, Hagiographen).

Anm. 1. Das Wort מִקְרָא wird nach Raschi Kiduschin f. 30 a nur von der Thorah gebraucht: רבא מקרא' זו תורה א'

ושלמה נ. אין הדבר ואת [illegible]

(וְלֹא נְבִיאִים וּכְתוּבִים). — Nach Anderen hingegen wird מקרא neben תורה von den Propheten und übrigen h. Schriften gebraucht. (Nachmanides Gen. 46, 29 und an anderen Stellen.)

Anm. 2. Dan. 9, 2 sind unter בַּסְּפָרִים biblische Bücher zu verstehen, woher die Bezeichnung *Τὰ βιβλία* als Titel der heil. Schrift. Unser deutsches Wort „Die Bibel“ möge besser von *ἡ βίβλος* genommen sein. — Uebrigens werden die bibl. Bücher auch die „Vierundzwanzig“ אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים genannt.

§ 11.

Die Thora besteht aus fünf Büchern (חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי תוֹרָה, Pentateuch), welche nach deren Anfangsworten genannt werden, 1) סֵפֶר בְּרֵאשִׁית, 2) ס׳ שְׁמוֹת, 3) ס׳ וַיִּקְרָא, 4) ס׳ בְּמִדְבַּר, 5) ס׳ דְּבָרִים. In der griechischen Uebersetzung heißen sie, wie theilweise auch in den rabbinischen Schriften, nach ihrem Inhalte: 1) Genesis, 2) Exodus, 3) Leviticus, 4) Numeri und 5) Deuteronomium.

Die 5 Bücher Moses enthalten außer den Lehren und Gesetzen, Erzählungen über die Schöpfung und die Menschen in der Urzeit und dann die Geschichte Israels von Abraham bis Moses Tod; endlich die Staats- und Landesgesetze.

§ 12.

Die Propheten zerfallen in die ersten und die letzten Propheten. Die ersten Propheten, welche die Fortsetzung der israelitischen Geschichte von der Besetzung Palästinas durch Josua bis zum Ende des Reiches Juda geben, bestehen in den 4 geschichtlichen Büchern: 1) Josua, 2) Richter (שׁוֹפְטִים), 3) den beiden Büchern Samuel's und 4) den beiden Büchern der Könige (מְלָכִים). — Die letzten Propheten enthalten Belehrungen und Mahnungen, Drohungen und Verheißungen und umfassen ebenfalls 4 Bücher: 1) Jesaias, 2) Jeremias, 3) Ezechiel, — wegen ihres Umfangs die 3 großen Propheten genannt — und 4) die ein Buch bildenden 12 kleinen Propheten, Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Zacharia und Maleachi.

§ 13.

Die Kethubim oder Schriften sind 11 Bücher: 1) Psalmen (תְּהִלִּים), 2) Sprüche (מִשְׁלֵי), 3) Job, 4) Hohes Lied

(שִׁיר הַשִּׁירִים), 5) Ruth, 6) Klagelied (אֵיכָה), 7) Prediger (קֹהֶלֶת), 8) Esther, 9) Daniel, 10) Esra und Nehemia und 11) die beiden Bücher der Chronik (דִּבְרֵי הַיָּמִים). — Der Inhalt dieser Bücher ist verschiedener Natur, indem ein Theil poetisch und didaktisch ist, da er in Liedern, Sprüchen und Betrachtungen besteht, ein anderer Theil geschichtlich, da er theils die Fortsetzung der Geschichte gibt bis nach dem Aufbau des zweiten Tempels, theils die Beschreibung einzelner merkwürdiger Ereignisse, theils die Zusammenstellung der ganzen biblischen Geschichte.

Anm. 1. zu § 12 und 13. Eine andere Aufeinanderfolge der Propheten und Hagiographen hat der Thalmud Baba bathra f. 14, b. — Vergleiche Maimonides über Sepher Thorah c. 7, § 15.

Anm. 2. Das Buch Nehemia führt im Thalmud den Namen Esra. (Baba bathra l. c. Bezah f. 15, b.)

Kapitel III.

Bedeutung und Werth der Offenbarung in Verbindung mit den andern Erkenntnißquellen.

§ 14.

In diesen 24 Büchern der h. Schrift sind die Religions-Wahrheiten und -Gesetze gesammelt, welche zu verschiedenen Zeiten von Gott unter Israel geoffenbart oder durch gottbegeisterte Männer, Propheten, gelehrt und aufgestellt wurden (Dan. 9, 10).

Ps. 78, 5: Und er stellte Zeugniß auf unter Jacob und setzte Lehre ein in Israel, welche er unsern Vätern befohlen, sie kund zu thun ihren Kindern.

§ 15.

Unter Offenbarung, d. h. Kundmachen oder Kundwerden, versteht man die unmittelbar, d. h. klar und deutlich, in der Bibel gegebene Belehrung über Gottes Wesen und Wollen. Im Gegensatz zu dieser in der Bibel niedergelegten göttlichen Offenbarung, wird die Erkenntniß Gottes, wie wir

אחרי סבלות של [illegible] והרשע [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible]
ונגד [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]? [illegible] [illegible]
אחדות [illegible] [illegible] חובותינו [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] חובותינו [illegible] [illegible] - [illegible]
של [illegible] [illegible]

ולו שאלנו [illegible] ה' אלקינו ללכת בתמימות ויושר. אבל [illegible] [illegible].

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible]

solche aus der Natur, der Geschichte und unserem Geiste durch Nachdenken zu gewinnen vermögen, die mittelbare Offenbarung genannt. Die unmittelbare, d. h. die geschichtliche, thatsächliche oder positive Offenbarung Gottes durch erleuchtete Männer geschah nicht allein durch das Wort, sondern auch durch die That Gottes. Wie die Propheten Israel über Gottes Wesen und Willen belehrten: so sollten einzelne merkwürdige Ereignisse in der Geschichte dieses Volkes die Erkenntniß Gottes und seines Waltens wecken und befestigen. Ja, wie in dem Jugendunterrichte von der Anschauung zu dem Begriffe übergegangen wird: so wurden unsere Väter bei ihrer Erlösung aus Aegypten vorerst durch große Ereignisse zur Gotteserkenntniß geführt, und nachher wurden die 10 Sprüche am Sinai ihnen mitgetheilt. Die unmittelbare und mittelbare Offenbarung sollen sich einander ergänzen und kräftigen, um unsere religiöse Erkenntniß zu läutern und zu festigen, weshalb die Bibel selbst uns zur Betrachtung der Natur und der Geschichte und zum vernünftigen Nachdenken auffordert. Die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion hat in dem Judenthum keinen Halt und Boden. Denn das Judenthum enthält kein Dogma, das unserer Vernunft unerfaßlich ist.

5. Mos. 4, 9 und 10: Nur hüte dich und hüte sehr deine Seele, daß du nicht vergessest die Dinge, welche deine Augen gesehen, und daß sie nicht weichen aus deinem Herzen alle Tage deines Lebens, sondern daß du sie kund machest deinen Kindern und deinen Kindeskindern, (nicht vergessest) den Tag, da du vor dem Ewigen, deinem Gotte am Choreb standest, als der Ewige zu mir sprach: versammle mir das Volk, und ich will sie meine Worte hören lassen, die sie lernen sollen, um mich zu fürchten alle Tage, welche sie auf dem Erdboden leben und ihre Kinder sollen sie es lehren.

§ 16.

Die Offenbarungslehre, deren Mittelpunkt die Gottesidee bildet, trat nicht sogleich in ihrer höchsten Vollkommenheit hervor, sondern entwickelte und klärte sich von ihrem ersten Aufkeimen an immer vorzüglicher und reiner. Die Ahnung von einem höhern Wesen war nach der biblischen Erzählung schon mit oder in den ersten Menschen da: — denn das Gottesbewußtsein ist dem menschlichen Geiste eingeboren — aber als schwacher

Funke, der nach und nach zum hellen Lichte ward. Gering war das Wissen von Gott bis zu Abraham, unvollständig noch bei den Erzvätern; erst in und durch Moses und die nachfolgenden Propheten offenbarte sich Gott in der ganzen Fülle seiner Eigenschaften, in der Wahrheit seines Wesens. Die einzelnen göttlichen Offenbarungen in der Vorgeschichte Israels waren somit Vorbereitungen zu der Offenbarung durch Moses und die auf ihn folgenden Propheten. Mit der innern Vervollkommnung der Wahrheit hält die äußere Ausdehnung derselben gleichen Schritt. Je reiner und umfassender ein Gedanke sich kund thut, desto überzeugender wirkt er und desto mehr Anklang findet er. Der Glaube an Gott blieb daher Anfangs nur das Eigenthum einzelner Personen und Familien, wurde sodann am Sinai zum Besitze eines ganzen Volkes und wird einst werden das Gemeingut des ganzen Menschengeschlechts.

2. Mos. 6, 3: Und ich erschien Abraham, Isaak und Jakob als allmächtiger Gott; aber unter meinem Namen „der Ewige" ward ich ihnen nicht bekannt.

§ 17.

Die Offenbarung Gottes unter Israel ist eine geschichtliche Thatsache, welche als eine nothwendige anerkannt werden muß, weil wir die höchsten Wahrheiten ohne diese Belehrung nicht leicht zu erlangen vermöchten. Die Bestätigung dazu liefert uns die Geschichte der alten Zeit. Während die gebildetsten Nationen des Alterthums in dem Irrthum der Vielgötterei lebten, besaß Israel, das jenen Völkern in Wissenschaft und Kunst weit nachstand, die reinste Lehre über Gott und seine Weltregierung. Die Erkenntniß Gottes, welche unter Israel nie ganz verloren war, da sie sich von den Erzvätern forterbte auf die Nachkommen, steigerte und mehrte sich durch die außergewöhnlichen Ereignisse und die fortgesetzte Belehrung in der Mitte Israels.

2. Mos. 34, 10: Siehe, ich schließe einen Bund, vor deinem ganzen Volke will ich Wunder thun, wie sie nicht geschehen sind auf der ganzen Erde und unter allen Völkern, und sehen soll alles Volk, in dessen Mitte du bist, das Werk Gottes; denn sehr furchtbar ist, was ich unter dir thue. (Vergl. 5. Mos. 10, 21. 11, 7.)

5. Mos. 33, 2: Der Ewige kam von Sinai und leuchtete ihnen von Seïr, er strahlte vom Berge Paran und kam unter heiligen Myriaden, in seiner Rechten ein Lichtgesetz für sie.

Spr. 29, 18: Ohne Offenbarung verwildert ein Volk; wer aber die Lehre wahrt, Heil ihm.

Anm. Saadias in der Vorrede zu seinem Werke „Ueber Glauben und Wissen" erklärt die Nothwendigkeit der Propheten oder deren Bedürfniß, um durch sie schneller zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen. (S. auch Munk, Philosophie und philos. Schriftsteller, übersetzt von Dr. B. Beer S. 16.) — Auch Lessing theilt diese Ansicht. (Die Erziehung des Menschengeschlechtes § 4.)

§ 18.

Israel wurde von Gott zum Träger der geoffenbarten Lehre erwählt, keineswegs darum, weil es durch besondere Vorzüge von den übrigen Völkern sich auszeichnete, sondern wegen des Verdienstes der Erzväter, welche in ihrem götzendienerischen Zeitalter ausnahmsweise den Glauben an den Einen Gott bewahrten und unter ihre Angehörigen verbreiteten, oder nach dem Ausdrucke der Schrift, weil Gott den Bund aufrecht hielt, den er mit den Patriarchen geschlossen hatte. Durch seine Stammväter war Israel befähigt und würdig zur Aufnahme und Pflege des Gotteswortes. Die Wahl Israels zum Träger, Wächter und Lehrer der Religion war demnach eine Gnade Gottes. (S. Maimonides Iggereth Theman im Anfange.) — Da der Auszug aus Aegypten die Ermöglichung und Vorbereitung zur Uebernahme der Offenbarungslehre, der Aufenthalt in Palästina die Bedingung und Bürgschaft zu ihrer Erhaltung gewesen: so sieht die Schrift in diesen beiden Thatsachen die Erfüllung des mit den Erzvätern geschlossenen Bundes, dessen Seele aber immer in der göttlichen Lehre bestand.

5. Mos. 7, 7 und 8: Nicht etwa weil ihr mehr seid, als alle Nationen, hatte der Ewige an euch Gefallen und erwählte euch — denn ihr seid das geringste unter allen Völkern —; sondern weil der Herr euch liebte und weil er den Eid wahrte, welchen er euern Vätern geschworen, führte der Ewige euch heraus mit mächtiger Hand und erlöste dich aus dem Hause der Knechtschaft, aus der Hand Pharaos, Königs von Aegypten.

Neh. 9, 7 und 8: Du bist der Ewige, der wahre Gott, der du Abram erwählt, aus Ur-Kasdim ihn geführt und den Namen Abraham ihm beigelegt hast. Und du fandest sein Herz treu vor dir und schlossest mit ihm den Bund, zu geben das Land des Kanani u. s. w. seinen Nachkommen, und du hieltest dein Wort aufrecht; denn du bist gerecht.

§ 19.

Die Offenbarung Gottes unter Israel geschah theils vor der ganzen Gemeinde, theils durch einzelne Propheten, vorzüglich durch Moses. Ueber die Art und Weise der Offenbarung gibt uns die Schrift selbst keine Erklärung, nicht Ein andeutendes und aufklärendes Wort. Die Ausdrücke: „Gott sprach“, „Gott erschien“ u. s. w. sind als allgemeine nicht buchstäblich aufzufassen, wie schon der Thalmud erklärt, die Bibel rede in der Sprache der Menschen. Bei allen übersinnlichen Dingen, z B. der Unsterblichkeit unseres Geistes, ist stets das Wie, die Beschaffenheit oder die Form schwerer zu fassen, als das Was, der Begriff oder das Wesen. Es ist indessen bei dem Glauben an die Offenbarung wie bei dem Glauben an jede übersinnliche Wahrheit für unser Denken und Leben nicht so maßgebend und wichtig, wie die Wahrheit bekannt wurde, als was ihr Inhalt ist, und — daß diese Wahrheit zu unserer Ueberzeugung werde. Wir können von einer höhern Wahrheit vollkommen durchdrungen, ja von ihrer Nothwendigkeit überführt sein, ohne daß uns der Weg klar wird, auf welchem diese Wahrheit zu dem Menschen gelangte. Alle Beherzigung verdient, was Maimonides anlehnend an den Thalmud über die Prophezeihung lehrt: „Zu den Grundlagen der Religion gehört die Ueberzeugung, daß Gott einzelnen Menschen Prophetengabe verliehen; daß aber die Prophezeihung (Offenbarung) nur dem Menschen zu Theil werde, der ausgezeichnet durch Weisheit und Sittlichkeit, von dem Alltäglichen, Zeitlichen und Eitelen sich zurückzieht, um seinen Geist ganz in den Gedanken an Gott zu versenken, in Folge dessen der heilige Geist auf ihm ruht und er gleichsam zu einem andern Menschen wird.“ (Jad Hachasaka I, Jesode Hathora 7, 1.) — Es dürfen diese Worte nicht so aufgefaßt werden, als hinge die Gabe der Prophezeihung einzig und allein von der Denk- und Willens-Kraft des Menschen ab, sondern diese dient nur dazu, den Menschen zum reinen, würdigen Träger der Offenbarung zu machen. Die Gesinnungsreinheit und Hingebung des Geistes an das Ewige ist die erste nothwendige Bedingung; aber die Theilhaftigkeit der prophetischen Gabe, das Erlangen und Empfangen der Offenbarung ist ein Geschenk Gottes, d. h. eine von Ihm verliehene hohe geistige Anlage (Maimon. l. l. 4 und 5). Die göttliche Begeisterung

und höhere Erleuchtung gibt sich der Mensch nicht, sondern er wird davon ergriffen, hingerissen und erfüllt. Daher haben auch die Wörter: Prophet und Prophezeien im Hebräischen eine passive Form; denn der Prophet wird von Gott begeistert oder erleuchtet, und kann „das so in seinen Muud gelegte Wort“ nicht in sich verschließen, sondern muß reden; oder der Mensch, welchem eine göttliche Offenbarung zu Theil wird, wird von der erhabenen Idee erfaßt und überwältigt. Die Propheten hießen „Seher“ wegen ihres erleuchteten Geistesblickes, Propheten, als gottbegeisterte Redner.

Hos. 12, 11: Und ich rede zu den Propheten und gebe viel Offenbarung, und durch die Propheten lehre ich in Gleichnissen.

Amos 3, 8: So Gott der Herr redet, wer wollte nicht weissagen?

Anm. Man kann sagen, Offenbarung ist die Kundwerdung des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste. S. Habak. II, 1: Ich will Acht haben, zu sehen, was Er spricht in mir יְדַבֶּר בִּי. Man wird bei dem Ausdrucke Sehen (ἰδεῖν) unwillkührlich an die erhabenste Bedeutung des Wortes Idee erinnert.

§ 20.

Wenn wir die Wahrheit der Offenbarung vollständig auffassen wollen, um einen erleuchteten Glauben an die Lehren und einen festen Gehorsam gegen die Vorschriften der Religion zu gewinnen: so gehört dazu ein fleißiges Forschen und ernstes Nachdenken. Unsere Religion, weit entfernt zu fordern, daß die Freiheit des Denkens beschränkt, die Vernunft gefangen genommen werde, damit der lebendige Geist des Menschen dem todten Buchstaben der Schrift sklavisch unterworfen bleibe, gebietet vielmehr, daß der Inhalt des göttlichen Wortes im Geiste der Wahrheit erfaßt und zu unserem Verständniß gebracht werde, um unser Leben in seinem innern Denken und äußern Handeln vor Verirrung zu sichern.

Jos. 1, 8: Es soll nicht weichen das Buch dieser Lehre aus deinem Munde, und du sollst darüber nachdenken Tag und Nacht, auf daß du beobachtest zu thun nach Allem, wie darin geschrieben steht; denn dann wirst du deinen Wandel beglücken und dann wirst du weise sein.

§ 21.

Der menschliche Geist besitzt das, durch die Sünde des ersten Menschenpaares keineswegs getrübte, Vermögen, übersinnliche

Wahrheiten zu begreifen. Ohne diese Fähigkeit des menschlichen Geistes hätte die Offenbarung der Gotteslehre keinen Werth. So lange die Religionslehren nur im Gedächtnisse des Menschen unerfaßt ruhen, ohne daß sie in ihrer Tiefe verstanden, zum klaren Gedanken und inniger Ueberzeugung unserer Vernunft geworden sind: so lange sind sie nicht unser Eigenthum, sondern ein uns fremdes Gut. In diesem Sinne ist die Mahnung zu fassen (Sprüche der Väter 2, 12.): התקן עצמך ללמד תורה שאינה ירושה לך, Bemühe dich, die Lehre zu erlernen, daß sie dir kein bloßes Erbe bleibe. Das Judenthum begnügt sich nicht mit einem äußern Autoritäts-Glauben. (S. § 81 die Stelle Jer. 31, 31—34.) — „Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen". Demnach ist es unsere Aufgabe, die Lehren und Gesetze der Religion mit unserer Vernunft zu erforschen, zu prüfen und begreifen, um den Glauben an dieselben zu befestigen und das Streben nach dem Willen Gottes zu leben, zu kräftigen.

Spr. 2, 1—5: Mein Kind, wenn du meine Worte aufnimmst und meine Gebote bei dir wahrst, daß dein Ohr auf Weisheit horcht und du dein Herz der Vernunft zuwendest; daß du nur nach Verständniß rufst, der Vernunft deine Stimme leihest; wie Silber sie aufsuchst und wie nach verborgenen Schätzen ihr nachspüreſt: dann begreifst du die Gottesfurcht und erreichst Erkenntniß Gottes.

Spr. dort V. 9 und 10: Nur dann begreifst du Tugend, Recht und Billigkeit, jeden guten Pfad, wenn Weisheit in dein Herz gedrungen, und Kenntniß deiner Seele angenehm ist.

Spr. 4, 7: Der Weisheit Erstes ist: erwirb Weisheit, ja mit deinem ganzen Eigenthum erwirb Weisheit.

§ 22.

Wie der menschliche Geist, so ist auch die Natur eine Quelle, aus welcher wir Religionskenntnisse zu schöpfen, oder durch dieselbe unsere religiösen Anschauungen aufzuklären und zu erweitern vermögen. Die Natur oder das Werk Gottes weist den Menschen auf den Schöpfer hin, und lehrt uns die göttliche Macht, Weisheit und Güte. Die Natur ist auch ein heiliges Buch, in welchem wir nicht allein die Größe Gottes lesen, sondern welches auch fromme Gefühle in unserer Seele erweckt. Die Bibel selbst fordert uns daher wiederholt zur Betrachtung der Natur auf, um die Erkenntniß des Schöpfers zu erlangen, oder zu mehren und das Vertrauen auf Gott zu stärken.

Ps. 19, 1: Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und seiner Hände Werk verkündet die Wölbung.

Jes. 40, 26: Hebet euere Augen in die Höhe und sehet, wer diese erschaffen? Er, der ihr Sternenheer nach der Zahl herausführt, sie alle beim Namen ruft. Dem Allmächtigen und Allgewaltigen entgeht keiner.

Job 12, 7—9: Fürwahr, frage doch das Vieh, das kann dich belehren, und den Vogel des Himmels (der Luft), der kann dir's verkünden. Oder rede zur Erde, die wird dich belehren und die Fische des Meeres werden es dir erzählen. Wer erkennt nicht an allen diesen, daß des Ewigen Hand solches erschaffen?

§ 23.

Die Geschichte des menschlichen Geschlechtes dient uns ebenfalls zur Vervollkommnung unserer Gotteserkenntniß und zur Stärkung unseres Vertrauens auf die Vorsehung. In der Geschichte der Völker, selbst in dem Leben des einzelnen Menschen thut sich oft das Walten Gottes kund auf eine wunderbare Weise, so daß wir dann plötzlich die Gerechtigkeit, Güte und Weisheit Gottes einsehen und verehren. Für den vernünftig-gläubigen Menschen bedarf es keineswegs solcher hervorragenden Ereignisse: denn er sieht ehrfurchtsvoll in der ganzen Kette der Begebenheiten die regierende Hand des Herrn, wie sie stets in der allgemeinen Geschichte und in dem Geschicke des Einzelnen sich darthut oder offenbart. Mehr als die Geschichte eines jeden andern Volkes ist es die Israels, welche den Glauben an die göttliche Vorsehung lehrt und bestätigt, weshalb diese Geschichte einen wesentlichen Theil der göttlichen Offenbarung bildet.

5. Mos. 11, 7: Denn euere Augen sind es, welche gesehen haben das große Werk des Ewigen, das er vollbrachte.

Ps. 44, 2: Gott, mit unsern Ohren hörten wir es, unsere Väter erzählten es uns, Thaten vollführtest du in ihren Tagen, in den Tagen der Vorzeit.

Ps. 78, 3 und 4: Was wir vernommen haben und wissen, und was unsere Väter uns erzählten, das wollen wir nicht verhehlen ihren Kindern, daß wir noch erzählen dem spätesten Geschlechte den Ruhm des Ewigen, seine Macht und seine Wunder, welche er gethan.

Ps. 145, 4: Ein Geschlecht dem andern rühmt deine Werke, und sie verkünden deine Machtthaten.

Job 36, 24 und 25: Denke daran, daß du hochpreisest sein Werk, welches die Menschen schauen. Jeder Mensch betrachte es, der Sterbliche erblicke es aus der Ferne.

§ 19.

Die Offenbarung Gottes unter Israel geschah theils vor der ganzen Gemeinde, theils durch einzelne Propheten, vorzüglich durch Moses. Ueber die Art und Weise der Offenbarung gibt uns die Schrift selbst keine Erklärung, nicht Ein andeutendes und aufklärendes Wort. Die Ausdrücke: „Gott sprach", „Gott erschien" u. s. w. sind als allgemeine nicht buchstäblich aufzufassen, wie schon der Thalmud erklärt, die Bibel rede in der Sprache der Menschen. Bei allen übersinnlichen Dingen, z. B. der Unsterblichkeit unseres Geistes, ist stets das Wie, die Beschaffenheit oder die Form schwerer zu fassen, als das Was, der Begriff oder das Wesen. Es ist indessen bei dem Glauben an die Offenbarung wie bei dem Glauben an jede übersinnliche Wahrheit für unser Denken und Leben nicht so maßgebend und wichtig, wie die Wahrheit bekannt wurde, als was ihr Inhalt ist, und — daß diese Wahrheit zu unserer Ueberzeugung werde. Wir können von einer höhern Wahrheit vollkommen durchdrungen, ja von ihrer Nothwendigkeit überführt sein, ohne daß uns der Weg klar wird, auf welchem diese Wahrheit zu dem Menschen gelangte. Alle Beherzigung verdient, was Maimonides anlehnend an den Thalmud über die Prophezeihung lehrt: „Zu den Grundlagen der Religion gehört die Ueberzeugung, daß Gott einzelnen Menschen Prophetengabe verliehen; daß aber die Prophezeihung (Offenbarung) nur dem Menschen zu Theil werde, der ausgezeichnet durch Weisheit und Sittlichkeit, von dem Alltäglichen, Zeitlichen und Eitelen sich zurückzieht, um seinen Geist ganz in den Gedanken an Gott zu versenken, in Folge dessen der heilige Geist auf ihm ruht und er gleichsam zu einem andern Menschen wird." (Jad Hachasaka I, Jesode Hathora 7, 1.) — Es dürfen diese Worte nicht so aufgefaßt werden, als hinge die Gabe der Prophezeihung einzig und allein von der Denk- und Willens-Kraft des Menschen ab, sondern diese dient nur dazu, den Menschen zum reinen, würdigen Träger der Offenbarung zu machen. Die Gesinnungsreinheit und Hingebung des Geistes an das Ewige ist die erste nothwendige Bedingung; aber die Theilhaftigkeit der prophetischen Gabe, das Erlangen und Empfangen der Offenbarung ist ein Geschenk Gottes, d. h. eine von Ihm verliehene hohe geistige Anlage (Maimon. l. l. 4 und 5). Die göttliche Begeisterung

und höhere Erleuchtung gibt sich der Mensch nicht, sondern er wird davon ergriffen, hingerissen und erfüllt. Daher haben auch die Wörter: Prophet und Prophezeien im Hebräischen eine passive Form; denn der Prophet wird von Gott begeistert oder erleuchtet, und kann „das so in seinen Muud gelegte Wort“ nicht in sich verschließen, sondern muß reden; oder der Mensch, welchem eine göttliche Offenbarung zu Theil wird, wird von der erhabenen Idee erfaßt und überwältigt. Die Propheten hießen „Seher“ wegen ihres erleuchteten Geistesblickes, Propheten, als gottbegeisterte Redner.

Hos. 12, 11: Und ich rede zu den Propheten und gebe viel Offenbarung, und durch die Propheten lehre ich in Gleichnissen.

Amos 3, 8: So Gott der Herr redet, wer wollte nicht weissagen?

Anm. Man kann sagen, Offenbarung ist die Kundwerdung des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste. S. Habak. II, 1: Ich will Acht haben, zu sehen, was Er spricht in mir יְדַבֶּר־בִּי. Man wird bei dem Ausdrucke Sehen (ἰδεῖν) unwillkührlich an die erhabenste Bedeutung des Wortes Idee erinnert.

§ 20.

Wenn wir die Wahrheit der Offenbarung vollständig auffassen wollen, um einen erleuchteten Glauben an die Lehren und einen festen Gehorsam gegen die Vorschriften der Religion zu gewinnen: so gehört dazu ein fleißiges Forschen und ernstes Nachdenken. Unsere Religion, weit entfernt zu fordern, daß die Freiheit des Denkens beschränkt, die Vernunft gefangen genommen werde, damit der lebendige Geist des Menschen dem todten Buchstaben der Schrift sklavisch unterworfen bleibe, gebietet vielmehr, daß der Inhalt des göttlichen Wortes im Geiste der Wahrheit erfaßt und zu unserem Verständniß gebracht werde, um unser Leben in seinem innern Denken und äußern Handeln vor Verirrung zu sichern.

Jos. 1, 8: Es soll nicht weichen das Buch dieser Lehre aus deinem Munde, und du sollst darüber nachdenken Tag und Nacht, auf daß du beobachtest zu thun nach Allem, wie darin geschrieben steht; denn dann wirst du deinen Wandel beglücken und dann wirst du weise sein.

§ 21.

Der menschliche Geist besitzt das, durch die Sünde des ersten Menschenpaares keineswegs getrübte, Vermögen, übersinnliche

Wahrheiten zu begreifen. Ohne diese Fähigkeit des menschlichen Geistes hätte die Offenbarung der Gotteslehre keinen Werth. So lange die Religionslehren nur im Gedächtnisse des Menschen unerfaßt ruhen, ohne daß sie in ihrer Tiefe verstanden, zum klaren Gedanken und inniger Ueberzeugung unserer Vernunft geworden sind: so lange sind sie nicht unser Eigenthum, sondern ein uns fremdes Gut. In diesem Sinne ist die Mahnung zu fassen (Sprüche der Väter 2, 12.): התקן עצמך ללמד תורה שאינה ירושה לך, Bemühe dich, die Lehre zu erlernen, daß sie dir kein bloßes Erbe bleibe. Das Judenthum begnügt sich nicht mit einem äußern Autoritäts-Glauben. (S. § 81 die Stelle Jer. 31, 31—34.) — „Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen". Demnach ist es unsere Aufgabe, die Lehren und Gesetze der Religion mit unserer Vernunft zu erforschen, zu prüfen und begreifen, um den Glauben an dieselben zu befestigen und das Streben nach dem Willen Gottes zu leben, zu kräftigen.

Spr. 2, 1—5: Mein Kind, wenn du meine Worte aufnimmst und meine Gebote bei dir wahrst, daß dein Ohr auf Weisheit horcht und du dein Herz der Vernunft zuwendest; daß du nur nach Verständniß rufst, der Vernunft deine Stimme leihest; wie Silber sie aufsuchst und wie nach verborgenen Schätzen ihr nachspürest: dann begreifst du die Gottesfurcht und erreichst Erkenntniß Gottes.

Spr. dort V. 9 und 10: Nur dann begreifst du Tugend, Recht und Billigkeit, jeden guten Pfad, wenn Weisheit in dein Herz gedrungen, und Kenntniß deiner Seele angenehm ist.

Spr. 4, 7: Der Weisheit Erstes ist: erwirb Weisheit, ja mit deinem ganzen Eigenthum erwirb Weisheit.

§ 22.

Wie der menschliche Geist, so ist auch die Natur eine Quelle, aus welcher wir Religionskenntnisse zu schöpfen, oder durch dieselbe unsere religiösen Anschauungen aufzuklären und zu erweitern vermögen. Die Natur oder das Werk Gottes weist den Menschen auf den Schöpfer hin, und lehrt uns die göttliche Macht, Weisheit und Güte. Die Natur ist auch ein heiliges Buch, in welchem wir nicht allein die Größe Gottes lesen, sondern welches auch fromme Gefühle in unserer Seele erweckt. Die Bibel selbst fordert uns daher wiederholt zur Betrachtung der Natur auf, um die Erkenntniß des Schöpfers zu erlangen, oder zu mehren und das Vertrauen auf Gott zu stärken.

Ps. 19, 1: Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und seiner Hände Werk verkündet die Wölbung.

Jes. 40, 26: Hebet euere Augen in die Höhe und sehet, wer diese erschaffen? Er, der ihr Sternenheer nach der Zahl herausführt, sie alle beim Namen ruft. Dem Allmächtigen und Allgewaltigen entgeht keiner.

Job 12, 7—9: Fürwahr, frage doch das Vieh, das kann dich belehren, und den Vogel des Himmels (der Luft), der kann dir's verkünden. Oder rede zur Erde, die wird dich belehren und die Fische des Meeres werden es dir erzählen. Wer erkennt nicht an allen diesen, daß des Ewigen Hand solches erschaffen?

§ 23.

Die Geschichte des menschlichen Geschlechtes dient uns ebenfalls zur Vervollkommnung unserer Gotteserkenntniß und zur Stärkung unseres Vertrauens auf die Vorsehung. In der Geschichte der Völker, selbst in dem Leben des einzelnen Menschen thut sich oft das Walten Gottes kund auf eine wunderbare Weise, so daß wir dann plötzlich die Gerechtigkeit, Güte und Weisheit Gottes einsehen und verehren. Für den vernünftiggläubigen Menschen bedarf es keineswegs solcher hervorragenden Ereignisse: denn er sieht ehrfurchtsvoll in der ganzen Kette der Begebenheiten die regierende Hand des Herrn, wie sie stets in der allgemeinen Geschichte und in dem Geschicke des Einzelnen sich darthut oder offenbart. Mehr als die Geschichte eines jeden andern Volkes ist es die Israels, welche den Glauben an die göttliche Vorsehung lehrt und bestätigt, weshalb diese Geschichte einen wesentlichen Theil der göttlichen Offenbarung bildet.

5. Mos. 11, 7: Denn euere Augen sind es, welche gesehen haben das große Werk des Ewigen, das er vollbrachte.

Ps. 44, 2: Gott, mit unsern Ohren hörten wir es, unsere Väter erzählten es uns, Thaten vollführtest du in ihren Tagen, in den Tagen der Vorzeit.

Ps. 78, 3 und 4: Was wir vernommen haben und wissen, und was unsere Väter uns erzählten, das wollen wir nicht verhehlen ihren Kindern, daß wir noch erzählen dem spätesten Geschlechte den Ruhm des Ewigen, seine Macht und seine Wunder, welche er gethan.

Ps. 145, 4: Ein Geschlecht dem andern rühmt deine Werke, und sie verkünden deine Machtthaten.

Job 36, 24 und 25: Denke daran, daß du hochpreisest sein Werk, welches die Menschen schauen. Jeder Mensch betrachte es, der Sterbliche erblicke es aus der Ferne.

§ 24.

Um eine erleuchtete Religiosität zu erlangen, ist es nothwendig, aus den sämmtlichen vorher genannten Quellen: aus der Schrift, unserm Geiste, der Natur und Geschichte, unter denen die Offenbarung in der Schrift wegen ihrer Unmittelbarkeit und Vollständigkeit, wegen ihrer Deutlichkeit und Verlässigkeit den ersten Rang einnimmt, unsere religiöse Bildung zu schöpfen, und nicht an eine einzelne uns einseitig zu halten. Jede Einseitigkeit führt zum Irrthum, die in der Religion zu dem doppelten Irrthum, zu Aber- und Unglauben.

Ps. 119, 99: Von allen meinen Lehrern wurde ich weise; denn deine Zeugnisse dienen mir zum Nachdenken. (Nach der Auslegung in Spr. der Väter 4, 1.)

§ 25.

Aberglaube ist diejenige Geistesrichtung des Menschen, in welcher derselbe ohne Nachdenken selbst Unvernünftiges und Unmögliches für wahr hält. Der Abergläubige glaubt weniger an Gott und sein heiliges Wort, als an gute und böse Geister, an übernatürliche und zauberische Wirkungen und Erscheinungen, weil er den Gang und die Thätigkeit der vernünftigen und natürlichen Gesetze nicht kennt, oder verkennt.

Ps. 31, 7: Ich hasse die, welche eitle Thorheiten beachten; ich aber vertraue auf den Ewigen.

Spr. 14, 15: Der Einfältige glaubt jedes Ding, der Vernünftige merkt auf seinen Schritt.

§ 26.

Unglaube ist diejenige Denkweise, in welcher der Mensch an dem Irdischen hangend, Alles mit den Sinnen wahrnehmen will, daher alles Höhere oder Geistige, das er nicht mit Händen zu greifen vermag, grund- und gedankenlos verwirft. Dieser unverbesserliche sinnliche Unglaube ist sehr verschieden von dem ernsten Zweifel; dieser ist eine Frucht des Denkens, welche in dem Boden eines sittlichen Geistes sich auflöst und zum Keim einer frommen, erleuchteten Erkenntniß wird; jener ist die Folge bequemer Gedankenscheu, in welcher nicht einmal der Versuch gemacht wird, aus diesem Zustande herauszutreten, um über das Sinnliche sich zu erheben.

Ps. 14, 1: Es spricht der Thor in seinem Herzen, es ist kein Gott.

Spr. 14, 16: Der Weise fürchtet und meidet das Böse; der Thor ist übermüthig und sorglos.

Anm. Aberglaube und Unglaube, wie entgegengesetzt sie sich auch sind, haben doch das mit einander gemeinschaftlich, daß beide die Natur des Geistigen nicht kennen und am Eitlen festhalten. Beide sind nicht allein die Wurzel, sondern auch die Frucht eines sittenlosen Wandels.

Kapitel IV.

Moses und die Sinai-Offenbarung.

§ 27.

Der Haupt-, ja der Gesammtinhalt unserer Religion ist schon in der Thora enthalten, und zwar ist der größte Theil in klaren Worten ausgesprochen, so daß nur wenige Wahrheiten in der Thora blos angedeutet oder kaum berührt, in den späteren Büchern der h. Schrift deutlicher ausgeführt oder neu aufgestellt sind. Eben deshalb, weil die meisten, fast alle Lehren und Gesetze unserer Religion in den 5 Büchern Moses enthalten sind, führt Israels Religion den Namen Mosaische Religion. Schon in der Bibel wird sie „die Lehre Mosis" תורת משה genannt, und in dem Thalmud und andern alten rabbinischen Werken wird ausdrücklich ausgesprochen, daß unsere Religion nach Moses Namen bezeichnet werden soll. (Sabbath 89, a — vergl. Mechiltha, Abschnitt Beschallach zu c. 15. und Jalkut zu Maleachi c. 3. Nr. 595.)

Mal. 3, 22: Gedenket der Lehre meines Dieners Moses, welchem ich am Choreb Gesetze und Rechte für ganz Israel befohlen habe.

§ 28.

Moses wird in der Thora der größte Prophet genannt, theils weil er die reinste und höchste Gotteserkenntniß besaß, theils weil er die größten und merkwürdigsten Thaten ausführte. Als Weisheitslehrer, Gesetzgeber und Volksführer ragt Moses in der Weltgeschichte hervor, dessen großen Geist und Charakter nur Gehässigkeit und Parteilichkeit herabzuwürdigen wagten.

5. Mos. 34, 10—12: Und es stand unter Israel kein Prophet mehr auf wie Moses, den der Ewige erkannte von Angesicht

zu Angesicht, und in allen Zeichen und Wundern, wozu der Ewige ihn gesandt, sie auszuführen im Lande Aegypten an Pharao, an allen seinen Knechten und seinem ganzen Lande, und in der ganzen starken Macht und in jeder großen furchtbaren That, welche Moses vor den Augen von ganz Israel gethan hat.

§ 29.

An Moses reihen sich die übrigen Propheten, deren Beruf es war, Israel zu mahnen und zu belehren, zu drohen und zu verheißen, und in ihrem Fernblicke auf die Zukunft hinzuweisen. Die Hauptaufgabe, an deren Lösung fast alle Propheten arbeiteten, bestand darin, Israel zu überzeugen, daß das Wesen der wahren, gottgefälligen Religiosität keineswegs in der ängstlichen Ausübung der äußern religiösen Ceremonien und Ritualgesetze bestehe, sondern in der rechten Gotteserkenntniß nebst der daraus folgenden Liebe und Ehrfurcht gegen Gott, welche in der allseitigen Nächstenliebe und in dem sittlichen Lebenswandel ihren Ausdruck finden müssen.

Die Propheten standen nicht alle auf einer gleichen Stufe, sondern nach ihrer geistigen Begabung, und in deren Folge nach ihrer göttlichen Erleuchtung stand Einer höher als der Andere, welcher Unterschied sich dann auch in ihrer Sprache darlegt (S. § 19). Schon die Bibel unterscheidet mehrere Grade der göttlichen Offenbarung unter den Propheten (4. Mos. 12, 6—8); der Thalmud (Pesachim F. 87, a. Sanhed. F. 89, a.), wie Maimonides (Jesode Hathora VII. 2.) halten diese Ansicht aufrecht.

Anm. Merkwürdig ist die Erklärung Thalm. Baba bathra F. 12, a.: „Rab Abdimi sprach: Seit der Zerstörung des Tempels wurde die den Propheten entrissene Prophetenkraft den Weisen oder Gelehrten verliehen. Ist denn ein Weiser nicht an sich ein Prophet? Der Sinn ist dieser, daß, obgleich die Prophetenanlage den als Propheten Auftretenden entrissen wurde, den Weisen oder Gelehrten blieb sie. Amemar erklärt: Ein Weiser ist vorzüglicher als ein Prophet.“ א״ר אבדימי מיום שחרב בה״מ ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים אטו חכם לאו נביא הוא ה״ק אע״פי שניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה אמר אמימר וחכם עדיף מנביא.

5. Mos. 18, 15: Einen Propheten aus deiner Mitte, von deinen

Brüdern, wie ich bin, wird dir der Ewige, dein Gott, aufstellen; auf ihn sollt ihr hören.

Amos 3, 7: Denn der Herr, der Ewige thut nichts, er habe denn seinen Rathschluß seinen Knechten, den Propheten offenbart.

Anm. Weissagung, die oft in der Prophezeihung (נבואה, חזון) ausgesprochen ist, muß unterschieden werden von Wahrsagung (קסם), welche als Wahn oder Betrug verpönt war. Doch werden auch die falschen Propheten נביאים, selbst die falsche Prophezeihung נבואה genannt, Neh. 6, 12. — Ueberhaupt gab es kein äußeres Kennzeichen zur Prüfung, ob der Prophet ein wahrer oder falscher sei. S. § 32.

§ 30.

Obwohl Moses das Vertrauen von ganz Israel besaß, wie Israel dieses ihm aussprach bei der Offenbarung auf Sinai (5. Mos. 5, 24.); obwohl Gott selbst nach der Schrift unserm Lehrer Moses das Zeugniß der Treue und Wahrhaftigkeit gab (4. Mos. 12, 7.): so sollte dennoch der Kern der Religion nicht einfach durch Moses oder sonst einen Propheten unsern Vätern mitgetheilt werden, sondern die Gesammtheit des Volkes, nachdem sie sich vorher zur Entgegennahme der Offenbarung geweiht hatte, vernahm die göttliche Stimme, als die Zehn Worte am Sinai kund gemacht wurden. Mit anderen Worten, der Geist Gottes erleuchtete die Seele eines jeden Einzelnen unter Israel. (Jalkut zu 2. Mos. 20, 2: אמר ר׳ יוסי בר חנינא לפי כחו של כל אחד ואחד היה הדבור מדבר עמו. — In gleichem Sinne sind die Worte 2. Mos. 19, 19: משה ידבר והאלהים יעננו בקול „Moses sprach sie laut aus, und Gott gab ihm die Stimme ein" nach Mechiltha und Gersonides aufzufassen. Vergleiche auch Raschi und Eben Esra.) Diese Sprüche, der Dekalog genannt, bilden den Grundstein des Lehrgebäudes unserer Religion. Auf diese zehn Sprüche hin wurde der Bund zwischen Gott und Israel geschlossen, weshalb die zwei steinernen Tafeln die Bundes-Tafeln heißen (5. Mos. 9, 9.).

2. Mos. 34, 27: Und der Ewige sprach zu Moses: schreibe dir auf diese Worte; denn auf den Inhalt dieser Worte schließe ich mit dir einen Bund und mit Israel.

5. Mos. 5, 19: Diese Worte sprach der Ewige zu eurer ganzen Versammlung auf dem Berge, aus dem Feuer, den Wolken und dunklen Gewölken mit mächtiger Stimme, wie es nicht mehr geschah, und er schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln und übergab sie mir.

§ 31.

Die zehn Worte oder Sprüche lauten nach 2. Mos. 20, 2—14:

Anm. Im 5. B. Mos. sind einige Abänderungen, besonders im 4., 5. und 10. Spruche.

I.

Ich bin der Ewige, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus dem Lande Aegypten, aus dem Hause der Knechtschaft.

Dieser Spruch sollte nicht erst unsern Vätern das Dasein Gottes lehren, — vielmehr ist diese Kenntniß von Gott unter Israel vorausgesetzt, theils durch die Ueberlieferung von den Vätern her, theils durch die Erlösung aus Aegypten und die sie begleitenden großen Ereignisse (2. M. 14, 31) — sondern es wird hier die Mahnung gegeben, daß Israel dankbar eingedenk seiner Befreiung, gehorsam sei dem Herrn, welcher es aus dem Sklavendienste zu dem Gottesdienste berufen, damit es Gottes und nicht der Menschen Knecht sein soll. (S. Thalmud Baba kama f. 116, b. über 3. Mos. 25, 55 und Abravanel zu 3. Mos. 26, 13.

II.

Du sollst keine anderen Götter haben vor mir. Du sollst dir kein Bild machen und irgend eine Gestalt von dem, was ist im Himmel oben, auf der Erde unten und im Wasser unterhalb der Erde. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen; denn ich der Ewige, dein Gott, bin ein eifervoller Gott, der die Schuld der Väter ahndet an den Kindern bis in's dritte und vierte Geschlecht, so sie mich hassen, der aber Gnade übet bis in's tausendste Geschlecht an denen, die mich lieben und meine Gebote beobachten.

In diesem Spruche werden nicht allein Vielgötterei und Götzendienst, sondern auch jede Anbetung Gottes unter einem Bilde, ja jede sinnliche Vorstellung von Gott untersagt. — Die Bezeichnung „eifervoll" bei Gott wird in der Thora nur dem Götzendienste gegenüber gebraucht (2. Mos. 34, 4. 5. Mos. 4, 24. 6, 15.), woraus der Sinn dieses Ausdrucks erhellt, daß nämlich der Glaube an den Einen Gott jede Verehrung oder Anerkennung eines andern Wesens als göttliches, nothwendig nicht dulden kann. Das Heidenthum ist hierin tolerant, kein

Gott eifert gegen die Anbetung des andern, und jedes Volk ehrte zwar seine Götter, aber es läugnete nicht die Götter anderer Völker. (S. Mechiltha und den Commentar zu diesem 2ten Spruche: שלא מצינו בכל המקרא לשון קנא אלא גבי ע״ז.)

In der angedrohten Strafe wird keineswegs gelehrt, die Nachkommen müßten die von ihren Eltern begangenen Sünden büßen, sondern daß, wenn die Sünde von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt und bis zum Hasse gegen Gott und das Gute ausartet, dann die gerechte Strafe der von Kindern fortgeübten Verbrechen nicht fern bleibe. Die Nachsicht, welche Gott den Eltern gewährte, weil der Herr kein Wohlgefallen an dem Tode des Sünders hat, sie kann den Kindern, welche durch ihren Haß gegen Gott jede Hoffnung auf Besserung undenkbar machen, nicht länger zu Theil werden. Es wird uns demnach in diesem Worte neben der Gerechtigkeit die Langmuth Gottes dargestellt, wie denn die Strafe nur bis ins 3te und 4te, die Gnade jedoch bis ins 1000te Geschlecht ausgesprochen wird. Nach dieser Auffassung stehen die Worte Ezechiel 18, 20: Der Sohn soll nicht mittragen die Schuld des Vaters, und der Vater soll nicht mittragen die Schuld des Sohnes, in keinem Widerspruche mit diesem 2. Spruche.

Anm. Uebrigens haben manche Vergehungen der Eltern ihre nachtheiligen Folgen für die Kinder als natürliche Wirkungen. S. Gersonides zu Jos. c. 7 im Anfange.

III.

Du sollst den Namen des Ewigen, deines Gottes, nicht zur Unwahrheit (oder Eitelkeit) aussprechen; denn nicht ungestraft läßt der Ewige denjenigen, der seinen Namen zur Unwahrheit (oder Eitelkeit) ausspricht.

Es soll diese Vorschrift nicht allein vom falschen, selbst unnöthigen Schwören uns abhalten, sondern überhaupt von dem Mißbrauch, den göttlichen Namen ohne andächtige Ehrfurcht auszusprechen. Unsere Alten lehren, ein andachtlos gesprochenes Gebet sei ebenfalls als Versündigung gegen dieses dritte Verbot zu achten.

IV.

Gedenke des Sabbathtages, ihn zu heiligen. Sechs Tage kannst (sollst) du arbeiten und alle deine Werke verrichten; aber

der siebente Tag ist eine Feier dem Ewigen, deinem Gotte; da sollst du keinerlei Werk verrichten, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd und dein Vieh und der Fremdling, welcher in deinen Thoren weilt. Denn in sechs Tagen hat der Ewige erschaffen den Himmel und die Erde, das Meer und alles was darin ist, und ruhte am siebenten Tage; darum segnete der Herr den Sabbathtag und heiligte ihn.

Wie hier als Grund der Sabbathsfeier die Erinnerung an die Weltschöpfung durch Gottes Wort angegeben ist: so in demselben Spruche nach der Redaktion im 5. B. Mos. die an die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft, woselbst Israel keine Ruhe hatte. Der vorzüglichste Grund der Sabbathfeier ist jedoch, dadurch das Bekenntniß abzulegen, daß Gott ist der Schöpfer und Erhalter der Welt. S. Thosaphoth zu Jebamoth f. 5, b. s. v. כלכם חייבי׳ בכבודי.

V.

Ehre deinen Vater und deine Mutter, auf daß deine Tage lange dauern in dem Lande, welches der Ewige, dein Gott, dir gibt.

Da das Wort an das gesammte Volk gerichtet ist: so ist die verheißene Belohnung so zu verstehen, daß der Bestand des Staates nur dann gesichert ist, wenn in dem Hause oder der Familie ein sittliches Leben waltet, wozu die Ehrfurcht gegen die Eltern die erste Bedingung bildet. — Die weitern Folgerungen aus diesem Gebote gegen Lehrer und Obrigkeit, sowie die Anwendung der versprochenen Belohnung auf das jenseitige Leben, sei dem mündlichen Unterrichte überlassen.

VI.

Du sollst nicht morden.

VII.

Du sollst nicht ehebrechen.

VIII.

Du sollst nicht stehlen.

IX.

Du sollst nichts aussagen wider deinen Nächsten als falscher Zeuge.

In diesen vier Verboten wird jedes Vergehen gegen 1) das Leben, 2) die Person, 3) das Vermögen und 4) den Ruf eines Menschen untersagt. Diese vier Güter Anderer seien uns wie die unseren unverletzbar und heilig, auf daß wir in Wort und That einen redlichen, keuschen und ehrlichen Wandel beachten.

X.

Du sollst dich nicht gelüsten lassen nach dem Hause deines Nächsten; du sollst dich nicht gelüsten lassen nach dem Weibe deines Nächsten, nach seinem Knechte, seiner Magd, seinem Ochsen, Esel und nach allem, was deinem Nächsten gehört.

Der letzte Spruch verbietet auch die sündhafte Begierde oder fordert die Reinheit des Herzens.

§ 32.

Durch die Offenbarung der Zehn Sprüche vor ganz Israel sollte dasselbe gehütet werden, daß Niemand es von Gott und der Wahrheit abführe und zum Götzendienste und Irrthume verführe. Jeder, der als Prophet auftrat, mochte er scheinbar viele und große Wunder vollbringen, wurde sofort als Irrlehrer und Betrüger erkannt und erklärt, sobald er irgend etwas lehrte, was den zehn Sprüchen widersprach. Denn ein Prophet konnte seine Glaubwürdigkeit nicht sowohl durch Wunderthaten, als durch seine Wahrhaftigkeit darthun. — Ueberhaupt können nach dem Geiste unserer Religion, wie das Maimonides (Jesode Hathora 8, 1.) und Mendelsohn (Jerusalem S. 262 Wiener Ausgabe) klar und gründlich nachweisen, Wunder weder für, noch gegen eine Lehre oder ein Gesetz als vollgültige Zeugen oder Beweismittel dienen. Denn ein Irrthum wird für unsere Vernunft durch kein Wunder in der Welt zur Wahrheit gestempelt, und jede Wahrheit trägt ihre Glaubwürdigkeit, ihre überzeugende Macht in sich selbst, bedarf somit keines Wunders zu ihrer Besiegelung.

Anm. Schon die Mischnah verwirft den Wunderglauben, indem sie erklärt, weder Mosi's Hände konnten Israel Sieg über Amalek verschaffen (2. Mos. 17, 8—13), noch die eherne Schlange Heilung den Verwundeten bringen (4. Mos. 21, 8 u. 9). (Rosch, Haschanah c. III, § 8. Cf. Maimonides zu der in die Mischnah unseres Thalmud's aufgenommene Tosephtha am Schlusse des 4ten Kapitels Pesachim.)

5. Mos. 13, 2—4: Wenn in deiner Mitte ein Prophet, oder ein Träumer auftritt und gibt dir ein Zeichen oder Wunder an, und es trifft ein dieses Zeichen oder Wunder, das er dir angesagt, und er spricht, „wir wollen andern Göttern, welche du nicht kennst, nachwandeln und ihnen dienen": so sollst du auf die Worte dieses Propheten oder Träumers nicht hören; denn der Herr, euer Gott prüft euch, um zu erkennen, ob ihr den Ewigen, euern Gott, liebet von ganzem Herzen und ganzer Seele.

5. Mos. 18, 21 und 22: Und wenn du sprichst in deinem Herzen, wie sollen wir erkennen das Wort, welches der Ewige nicht geredet? So der Prophet redet im Namen des Herrn, und das Wort bestätigt sich nicht und trifft nicht ein: dann ist das ein Wort, welches der Ewige nicht gesprochen; in Vermessenheit sprach es der Prophet aus, scheue dich nicht vor ihm.

§ 33.

Außer den zehn Sprüchen wurden noch viele Lehren und Gesetze durch Moses unsern Voreltern mitgetheilt. Nach einer Angabe im Thalmud enthält die Thora 613 Gesetze: 365 Verbote und 248 Gebote. Diese Gesetze, ihrer Natur nach sehr verschieden, zerfallen in: I. Glaubenslehren, II. Sittengebote, III. Ceremonialsatzungen, IV. Tempel- und Priester-Vorschriften und V. Staatsgesetze rechtlichen und politischen, sanitätspolizeilichen und staatsöconomischen Inhalts.

Die Tempel-, Priester- und Staatsgesetze verloren selbstverständlich mit der Zerstörung des Tempels und der Auflösung des Staates ihre Anwendung; die Glaubenslehren und Sittengesetze tragen ihren ewigen Werth in sich; die Ceremonialsatzungen haben ihre Geltung in den Gefühlen, Gedanken und Erinnerungen, welche sie zu erwecken vermögen. Der Thalmud stellt die Regel auf: „alle Gesetze, welche für das Land und den Staat Palästina gegeben wurden, haben außerhalb dieses Landes in der Jetztzeit keine Verbindlichkeit mehr für uns (Kiduschin Fol. 36 u. 37). Schon die Thora knüpft die Verpflichtung zur Ausübung mancher Gesetze an den Aufenthalt in Palästina. Demgemäß hat bei weitem der größte Theil der 613 Gesetze in den heutigen Tagen keine gesetzliche Kraft mehr für uns. Die frühern und spätern Rabbinen jedoch erweiterten und vermehrten die ursprünglichen mosaischen ceremoniellen und rituellen Gesetze sehr stark durch Auslegungen, Anordnungen und Umzäunungen. Indessen hüteten sich die Rabbinen, den von ihnen gegebenen Vorschriften eine ebenbürtige Autorität oder einen

gleichen Rang, wie den mosaischen Gesetzen einzuräumen, wenn auch hie und da eine solche Ansicht geäußert wurde. Die Rabbinen nahmen übrigens mit Recht die Vorschrift (5. Mos. 4, 2 und 13, 1) dem Gesetze nichts hinzuzufügen und nichts davon hinwegzunehmen nicht in buchstäblicher Aengstlichkeit, sondern gestatteten sich und allen spätern Geschlechtern, Aenderungen zu machen, wenn die Zeitverhältnisse es erheischen, oder es in der frommen Absicht geschieht, die Religionslehre zu erhalten und zu befestigen. Man darf, ja man soll, wie Maimonides sich ausdrückt, einen dürren Ast abschneiden, um den ganzen Lebensbaum der Religion zu erhalten. (Berach. letzte Mischna. Gemara Fol. 63, a. Gittin F. 60, a. Maim. H. Mamrim II, 4. R. Levi ben Gerschom, Commentar zum Pentateuch 5. Mos. 4, 2.) — Solche Abänderungen konnten und können die Gesetze der Sittlichkeit nie berühren. Das Sittengesetz steht ewig unantastbar da in seiner göttlichen Heiligkeit, erhaben über allen Zeitwechsel für alle Zeiten. Wie verschieden und auseinandergehend die Meinungen der Thalmudisten und spätern Rabbinen in der Auslegung und Anwendung der Ritual- und Ceremonialgesetze auch waren: über die Bedeutung und Geltung des Moralgesetzes herrschte immer Uebereinstimmung, und nahm kein Lehrer sich das Recht heraus, irgend einem der biblischen Sittenlehre widerstreitenden Ausspruche, auch nur ausnahmsweise und momentan, religiöse Gesetzeskraft einzuräumen.

§ 34.

Wie unwandelbar das Sittengesetz von Geschlecht zu Geschlecht sich erhielt und in seiner vernünftigen Klarheit keiner besondern Auslegung bedurfte, da es, auf die Tafeln unseres Herzens eingegraben, uns dessen Heiligkeit deutlich einleuchtet: so nothwendig bedarf jedes andere schriftliche Gesetz, sei es ein rituelles oder ein staatliches, im Laufe der Zeit der Erläuterung, und mit der Umgestaltung der Verhältnisse auch einer Abänderung. Schon in der ersten Zeit trat oft das Bedürfniß ein, für die Anwendung auf besondere Fälle Erklärungen und Zusätze zu geben. So entstand auch für die mosaische Rechtslehre und die Ceremonialsatzungen neben dem schriftlichen Gesetze (תורה שבכתב) ein mündliches Gesetz (תורה שבעל פה). Wie jedoch das schriftliche Gesetz nicht auf Ein Mal als ganzes Gesetzbuch verfaßt und vorgelegt wurde, sondern schon vor der Sinai-Offenbarung

einzelne Gesetze und Rechte gegeben wurden (2. Mos. 15, 25) und die übrigen allmälig nach jeder Mittheilung (S. Gittin F. 60, a. תורה מגילה מגילה ניתנה): so trat, und in einem noch weit ausgedehnteren Zeitraume, das mündliche Gesetz nach und nach ins Leben. In der Thora selbst wird natürlicher Weise nirgends auf das Dasein einer mündlichen Auslegung hingewiesen; denn Ausdrücke wie 5. Mos. 12, 21 כאשר צויתיך, dienen dem Thalmud (Chulin 28, 1) nur als Anlehnungen (S. Abravanel zu ds. B.). Auch die Angabe 5. Mos. 1, 5, daß Moses die Erläuternng der Lehre begann, ist nach dem Zusammenhange und allen Schrifterklärern so zu verstehen, daß durch Moses in diesem 5. Buche eine bündige Zusammenstellung der Lehre gegeben wurde. Aber schon von Esra und den Männern, welche ihm zur Seite standen, wird uns erzählt (Neh. 8, 8), sie lasen erklärend die Schrift und strebten, den rechten Sinn darzulegen.

Die Thätigkeit der mündlichen Erörterung begann hauptsächlich nach dem Abschluß der Bibel. Da nun die Auslegung des Gesetzes, wie die Aufstellung neuer Anordnungen grundsätzlich nur von Mund zu Mund überliefert und nicht schriftlich niedergelegt werden sollte: so heißt das mündliche Gesetz auch Tradition. Den einzelnen Gelehrten war jedoch gestattet, sich Wichtiges schriftlich aufzuzeichnen, nur als öffentliches Handbuch durften solche Notizen nicht gebraucht werden. Die Tradition stellte sich die Doppelaufgabe: einestheils über den Text der Bibel Wache zu halten, um das schriftliche Gotteswort unverfälscht der Nachwelt zu erhalten, anderntheils durch vernünftige und sachgemäße Erläuterung und Anwendung des geschriebenen Gesetzes die religiöse Entwickelung zu sichern. Auf der Bürgschaft durch die Tradition beruhen die Glaubwürdigkeit und Anerkennung der Bibel nicht minder, als der Bestand und die Geltung der mündlichen Auslegung. Sabbath Fol. 31, a. (Albo's-Jkkarim I, 3. Aub's Betrachtungen und Widerlegungen, Heft I, S. 8.) Auf diese zwiefache Wirksamkeit der Ueberlieferung weist die erste Mischna hin in den Abschnitten der Väter:

Moses empfing die Lehre von Sinai her und übergab sie Josua, und Josua den Aeltesten, die Aeltesten überlieferten sie den Propheten und die Propheten den Männern der großen Synode.

Anm. Lykurg gab auf die Frage, warum er keine geschriebenen

Gesetze eingeführt, die Antwort: Weil die, welche auf die gehörige Weise erzogen und gebildet sind, das prüfen, was unter den Umständen nützlich ist.

§ 35.

Da es die hohe Bestimmung der Tradition war, die Fortbildung und Vervollkommnung des religiösen Geistes und Lebens zu fördern: so durfte sie nicht schriftlich abgefaßt werden, weil sie sonst anstatt zum Fermente, gegentheils zur Versteinerungsmasse der Religion geworden wäre. (S. Gittin Fol. 60, b. Luzzatto in Kerem Chemed 1838 S. 66.) Es wurde daher mit Recht wie ein schweres Unglück beklagt, als man, da das Synhedrium und die hohen Schulen durch den Druck der Verhältnisse keines festen Bodens und sichern Bestandes sich mehr erfreuten, sich genöthigt sah, die mündlich überlieferten Auslegungen und Anordnungen, um sie vor ewiger Vergessenheit zu schützen, schriftlich zusammen zu stellen. (Raschi zu B. Mezia F. 33. Maimon. Vorrede zu Jad Ha-Chasaka.) Demnach war gleichsam die Noth der Zeiten, keineswegs die Absicht das mündliche Gesetz oder die Tradition zum Abschluß zu bringen, die Ursache des Niederschreibens. Wenn im Thalmud z. B. Berach. F. 5, a. und sonst mehrmals behauptet wird, es seien Moses am Sinai außer den zehn Sprüchen und der Thora, auch die Propheten und Hagiographen, sogar auch die Mischna und Gemara überliefert worden: so soll doch damit nichts Anderes gemeint sein, als daß die Thora die Urquelle ist, aus welcher alle Propheten und Weisen schöpften und im Geiste der Wahrheit die Religionslehre entwickelten und fortbildeten. Das Recht, dieses Feld der Forschung weiter anzubauen, stand nimmermehr nur den frühern Lehrern zu, sondern es ist eingeräumt den Gelehrten aller Zeiten. Der Thalmud wie der Midrasch nennt jede im Geiste der Thora aufgestellte und begründete Lehre, zu welcher Zeit immer sie von einem durch Kenntniß und Gesinnung bewährten Lehrer ausgesprochen wird, eine schon unserem Lehrer Moses von Sinai aus überlieferte Lehre (הלכה למשה מסיני); da eine solche Ansicht als ein frischer Keim aus der alten Wurzel betrachtet werden kann (מקרא משנה הלכה תלמוד תוספות ואגדות ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו כולם נתנו הלכה למשה מסיני). Der fromme Fortschritt im Judenthum sollte also

durch die Tradition oder das mündliche Gesetz für die Dauer ermöglicht werden, damit nicht durch Stillstand eine Erstarrung des religiösen Denkens und Lebens eintrete, sondern der lebendige Geist die Herrschaft über den todten Buchstaben ungestört und ununterbrochen behaupte.

Jes. 59, 61: Und ich — dies ist mein Bund mit ihnen, spricht der Ewige, mein Geist, der auf dir ist; und meine Worte, welche ich in deinen Mund gelegt, sollen nicht weichen aus deinem Munde und aus dem Munde deiner Nachkommen und der Nachkommen deiner Nachkommen, spricht der Herr, von nun an bis in Ewigkeit.

§ 36.

Rabbi Jehuda — 139—219 der üblichen Zeitrechnung — mit dem Prädikate Hanasi, der Fürst, oder Hakadosch, der Heilige, d. h. der sehr Fromme, der gewöhnlich kurzweg Rabbi: Lehrer genannt wird, veranstaltete die erste größere Sammlung der bis dahin mündlich fortgepflanzten Lehren und Gesetze. Das Werk wurde Mischna (משנה) genannt und besteht aus 6 Hauptheilen. Es gab aber schon vor dieser Sammlung einzelne kleinere Sammlungen, unter denen die des R. Akiba besondere Erwähnung verdient; allein diese Aufzeichnungen waren nur Privatnotizen, welche nach der Mischna-Zusammenstellung des R. Jehuda und R. Nathan (B. Mezia 86, a.), wozu jene Notizen auch benutzt wurden, sich nicht erhalten konnten. Im Thalmud werden auch zwei alte Rollen, d. i. kleine Schriften erwähnt, davon die eine מגלת סתרים, die andere מגלת תענית hieß. Jene enthielt gesetzliche Erläuterungen und Aussprüche (Sabbath F. 6, b. u. 96, b.), durfte aber als apokryphisches Buch, was der Name bedeutet, nicht dem öffentlichen Gebrauche dienen (Raschi l. c.) und konnte deshalb ebenfalls sich nicht erhalten. Diese, deren schon in der Mischna (Taanith II, 8.) Erwähnung geschieht, war eigentlich eine chronologische Aufstellung der Tage glücklicher Ereignisse, an welchen nicht gestattet war, zu fasten und zu trauern. Uebrigens scheint der Inhalt dieses Buches nicht allgemein bekannt gewesen zu sein, und seine Geltung für die später veränderte Zeit wurde bekämpft (Rosch Haschana F. 18, b.).

Durch die Aufstellung der Mischna wurde die bisherige Methode in der Verbreitung der Gesetzes-Auslegung nicht ge-

ändert, sondern immer noch wurde das lebendige Wort dem todten Buchstaben vorgezogen und auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung die Interpretation des Gesetzes gegeben und fortgepflanzt. Nach der Mischna wurden andere Sammlungen später veranstaltet, welche verschiedene Namen, z. B. **Sifra, Sifri, Mechiltha,** tragen. Dann gab es auch noch viele nach der Redaktion der Mischna aufgestellte Erklärungen und Aussprüche, welche, weil sie in die Mischna nicht mehr aufgenommen wurden, **Baraithoth** (außerhalb stehende) oder Thosephthoth (Zusätze) heißen. Die Disputationen über die Mischna mehrten sich, und außer den gesetzlichen Auslegungen (הלכה) bestanden noch die moralischen und geschichtlichen Lehren nebst verschiedenen Sagen oder Legenden (אגדה), kurz ein reicher mannigfaltiger Stoff, welcher endlich ebenfalls gesammelt und unter dem Namen Gemara (גמרא) niedergeschrieben oder zusammengefaßt wurde. Es entstanden zwei Sammlungen: 1) eine in Jerusalem, deren erster Redakteur R. Jochanan Sohn Napacha (170—279) war, 2) eine andere, größere in Babylonien vorerst von R. Aschi (352—427) unternommen und dann von Rabina oder Abina (der 488—550 fungirte) fortgesetzt (B. Mezia Fol. 86, a.). Die Mischna in Verbindung mit der Gemara wird Thalmud genannt. Die Gemara hat das Verdienst vor der Mischna, daß jene, die Gemara, die Auslegungen und Anordnungen auf dem Wege der Diskussion zu begründen sucht, somit den Gang der exegetischen und geschichtlichen Entwickelung uns vollständig vor unseren Augen entfaltet, während diese, die Mischna, meist nur die Resultate ohne Beweise hinstellt, welche aber im mündlichen Vortrage ihre Erörterung fanden. Der Thalmud selbst wollte nie einen Abschluß in der Forschung, keine Krystallisation in dem Flusse des religiösen Lebens, daher er das Studium des Gesetzes mit dem Aufsuchen der vernünftigen Begründung obenan stellt (B. Mezia F. 33, a, woselbst deßhalb die Gemara חכמה Wissenschaft genannt wird. — Vgl. Maimonides H. Talmud Thora I, 11.). Die Schluß-Redaktion der Mischna wie des Thalmuds geschah in der Zeit der nachthalmudischen Gelehrten (סבוראי und Geonim). Aber auch diese Gelehrten wollten, obgleich von da an der nur mündliche Unterricht in das Studium des schriftlichen Thalmuds überging, keineswegs damit der geistigen Fortbewegung eine Schranke setzen, sondern auch sie entwickelten

die Lehre weiter fort. Denn der Weiterentwickelung der Religion einen Damm stellen, heißt ihr die Lebensader unterbinden. In den Zeiten harter Verfolgung trat, mit wenigen rühmlichen Ausnahmen, im Allgemeinen mehr eine hemmende, als fortschreitende Interpretation hervor.

Kapitel V.

Die Ewigkeit der mosaischen Lehre und ihre Glaubens-Artikel.

§ 37.

Durch die natürliche und in der Lehre des Mosaismus liegende Entwickelungsfähigkeit ist dessen Fortbestand gesichert. Seine ewigen Wahrheiten und vernünftigen Gesetze überdauern allen Zeitwandel, und seine übrigen Vorschriften, die als äußere Schutzmittel gegeben, behalten ihren Werth, so lange der Grund ihrer Aufstellung fortbesteht. (S. R. Abraham Sohn David in seiner Anmerkung zu Maimonides H. Mamrim II, 2.) So liegt in der Vernünftigkeit und Heiligkeit, in der Göttlichkeit des Mosaismus der weise Verpflichtungsgrund zur Anhänglichkeit an denselben. Schon aus dem § 27 angeführten Verse „Gedenket der Lehre meines Dieners Moses &c.“, welcher durch den Mund des letzten Propheten Israel zugerufen wurde, geht hervor, daß die mosaische Religion in ihren höhern Wahrheiten und heiligen Sittengesetzen, mit Ausnahme der temporären Gesetze für Land, Staat und Tempel, und der wandelbaren äußern Formen und Satzungen, nicht allein für die Israeliten in der frühern alten Zeit, sondern auch für die kommenden Geschlechter Heiligkeit und Geltung habe. Jedem Israeliten liegt es ob, der mosaischen Lehre treu und anhänglich zu bleiben. Wir sind, ohne daß es einer besondern Aufnahme in die Religion, noch der Ablegung eines Bekenntnisses d. h. Beitrittserklärung bedarf, schon durch unsere Geburt Mitglieder der Synagoge oder der israelitischen Religionsgemeinschaft (מושבע ועומד מה״ר סיני). Es liegt diese Verbindlichkeit nicht in einem äußern Zwang oder dem Zufall der Geburt, daß etwa unsere Vorältern am Sinai die Verpflichtung zur Anhänglichkeit an die Moseslehre für alle-

Nachkommen übernehmen konnten, sondern in der innern Nöthigung: in der Wahrheit der Lehre und in der Heiligkeit des Gesetzes, wodurch wir durch unsere Vernunft zum Glauben und Gehorsam geführt werden. Weil diese Anerkennung der Lehre und Ausübung des Gesetzes auf innerer Ueberzeugung beruhen, so kann die Verpflichtung dazu erst mit der Mündigkeit oder der geistigen Reife des Menschen beginnen. Nach der Mischna (Nidda V, 6) — wobei nicht übersehen werden darf, daß im Orient die geistige, wie die körperliche Reife früher eintritt — fängt diese Mündigkeit an bei Knaben nach Ablauf des 13., bei Mädchen nach Zurücklegung des 12. Lebensjahres.

5. Mos. 4, 23: Hütet euch, daß ihr nicht vergesset den Bund des Ewigen eures Gottes, welchen er mit euch geschlossen.

Dort 29, 13 und 14: Und nicht mit euch allein schließe ich diesen Bund und diese Vereidigung, sondern sowohl mit dem, welcher heute mit uns steht vor dem Ewigen unserem Gott, als auch mit dem, welcher heute nicht hier ist mit uns.

Dort 33, 4: Die Lehre, welche Moses uns befohlen, ist ein Erbe der Gemeinde Jacobs.

§ 38.

Unsere Religion gebietet eben so wenig einen blinden Gehorsam, als einen blinden Glauben. In Beziehung auf den Glauben wurde fast einstimmig von den jüdischen Gelehrten zu allen Zeiten anerkannt, daß die Wahrheiten unserer Religion, welche wir bekennen sollen, unserem Geiste einleuchten, so daß wir gegen unsere Vernunft nichts zu glauben haben. Hinsichtlich des Gehorsams dagegen wird von vielen Theologen der ältern und neuern Zeit die Meinung geäußert, wir hätten unbedingt allen Vorschriften zu folgen, selbst solchen, von deren Zweckmäßigkeit und Geltung unter veränderten Verhältnissen wir uns nicht zu überzeugen vermögen. Allein mag und muß der Staat, der in das Herz nicht schauen kann, mit dem äußern Gehorsam, mit der That ohne Willen sich begnügen: vor Gott, der Herz und Nieren prüft, kann ein Gehorsam keinen Werth haben, welcher mit der Gesinnung im Widerspruche steht. Aller wahre Gehorsam muß aus der innern Gesinnung hervorgehen, die Gesinnung soll die Seele der Handlung bilden, der Gedanke zur That antreiben. Die Gesinnung aber ist ein Product der Ueberzeugung. Die Ausübung der göttlichen Gebote, sagen unsere Weisen, muß von der aufrichtigen, frommen Absicht begleitet

sein (מצות צריכו׳ כונה oder לשמה). Der Geist unserer Religion verlangt einen aus der Gesinnung fließenden vernünftigen, den Menschen hebenden und veredelnden Gehorsam. Eine bloß äußere Werkheiligkeit, welche aus dem Herzen nicht hervorgeht und auf das Herz nicht zurückwirkt, hat keinen Werth. Das religiöse Leben erhält demnach seine Richtung und Gestaltung durch die Erkenntniß oder den Glauben. Wo richtige Erkenntniß den Geist erfüllt und reiner Glaube uns belebt, da wird auch ein frommer und sittlicher Lebenswandel erstrebt.

5. Mos. 30, 11—14: Denn dies Gebot, welches ich dir heute befehle, ist dir nicht zu wunderbar und nicht zu entfernt. Es ist nicht im Himmel, daß du sagen könntest: „wer steigt für uns den Himmel hinauf und holt es uns und verkündet es uns, damit wir es ausüben können"; noch ist es jenseits des Meeres, daß du sagen könntest: „wer zieht für uns das Meer hinüber und holt es uns und verkündet es uns, damit wir es ausüben können"; sondern dies Wort ist dir sehr nahe in deinem Munde und in deinem Herzen es auszuüben.

§ 39.

Man hat in der neuern Zeit häufig die Meinung ausgesprochen, das Judenthum habe keine Glaubenslehren oder Dogmen. Veranlassung zu diesem Mißverständnisse gab eine Erklärung Mendelsohns in seinem Werke „Jerusalem". Allein diese Ansicht Mendelsohn's ist theilweise wissenschaftlich nicht begründet, theilweise wurde sie mißverstanden, so daß die Behauptung, die mosaische Religion verlange nur Wissen und keinen Glauben, jedenfalls als eine einseitige betrachtet und zurückgewiesen werden darf. Die mosaische Lehre kennt und fordert allerdings kein gedankenloses oder gar vernunftwidriges Glauben, vielmehr verlangt sie überall Erkenntniß und Ueberzeugung; denn was sie lehrt, widerspricht nicht den ernsten Forschungen unserer Vernunft. Indessen wurde schon oben bemerkt, daß wir die Religions-Wahrheiten nicht allein wissen und einsehen, sondern auch auf sie vertrauen und bauen sollen; weil die Wahrheiten, welche die Religion lehrt, — verschieden von denen aller andern Wissenschaften — wie auf den Geist, so auf das Herz einwirken oder nebst dem Denken auch die Gesinnung beherrschen müssen. Das Wort Glauben in diesem Sinne aufgefaßt, entspricht dem hebräischen, biblischen Ausdrucke הֶאֱמִין oder אֱמוּנָה, was seiner Grundbedeutung nach

Wahrheit und Vertrauen bedeutet, oder besser heißt הֶאֱמִין die Wahrheit אֱמֶת in sich aufnehmen und feststellen. Wie übrigens im Hebräischen dieses Wort האמין, wenn es mit ל oder dem Dativ construirt ist: Für wahr halten heißt, mit ב (auf oder an) hingegen (S. Abarvanel zu 2. Mos. 14, 31): Vertrauen, so unterscheiden wir bekanntlich auch im Deutschen den Sinn des Wortes Glauben, je nachdem es mit dem Dativ, Accusativ oder der Präposition an construirt ist. An einen Gegenstand glauben ist viel kräftiger, als einen Gegenstand glauben und dieses wieder etwas anderes, als einem Gegenstande oder Menschen glauben. — Von Abraham erzählt die Schrift bei einer ihm gegebenen Verheißung: Er vertraute auf Gott, d. h. er glaubte an die Erfüllung der Verheißung, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet (1. Mos. 15, 6.). Uebrigens liegt schon in dem großen Worte Sch'ma Jsrael (5. Mos. 6, 4.) die Aufforderung, an den Einen Gott zu glauben.

Hab. 2, 4: Siehe Vermessenheit, in ihr ist seiner (des Vermessenen) Seele nicht wohl; aber der Gerechte lebt in seinem Glauben.

Anm. 1. Das Wort אֱמוּנָה entspricht dem latein. fides, wie Glauben besser durch fidere als credere zu übersetzen ist.

Anm. 2. S. Samuel Eideles zu Maccoth f. 23, b. nach Saadijah.

§ 40.

Die Lehren unserer Religion lassen sich auf einzelne Hauptwahrheiten zurückführen, welche als Ecksteine des Religionsgebäudes betrachtet werden dürfen. Man nennt diese Grundwahrheiten, aus welchen die übrigen Lehren abgeleitet werden können „Glaubensartikel“. In der Bibel selbst werden zwar keine Hauptlehren an die Spitze gestellt, weil dort die Lehren und Gesetze nicht in systematischer Ordnung an einander gereiht sind; aber oft genug wird großer Nachdruck auf die vorzüglichsten Wahrheiten und wichtigsten Sittengesetze gelegt. Auch in dem Thalmud finden wir keine Glaubensartikel aufgestellt. Denn die Stelle in der Mischna (Berach II, 2), daß man durch das Beten der Worte 5. Mos. 6, 4—9. Sch'ma u. s. w. zum Glauben an Gott sich bekennt, durch das Beten der Verse 5. Mos. 11, 13—21. Vehaja u. s. w. zum Gehorsam gegen Gottes Gebote sich verpflichtet, will uns keine Glaubensartikel bezeichnen, sondern lehrt uns die Summe

der Religiosität, welche wir täglich uns einprägen und beherzigen sollen. Eine andere Stelle (Makkoth Fol. 23, b und 24, a): Rabbi Samlai predigte: „613 Gesetze wurden Moses am Sinai mitgetheilt; da trat David auf und reducirte sie auf 11 Pflichten (Ps. 15), Jesaias auf 6 (Jes. 33, 15.), Micha auf 3 (Micha 6, 8.), der spätere Jesaias (Jes. 56, 1.) auf 2, endlich Amos (Amos 5, 4.) oder Habakuk (Habakuk 2, 4.) auf 1“ — will nur aufmerksam machen auf die wichtigsten Tugenden, durch deren Ausübung wir Seligkeit erlangen. Es verdient übrigens die Bemerkung Raschi's zu dieser Stelle hervorgehoben zu werden: „Ehedem waren sie fromm und konnten die Erfüllung vieler Vorschriften übernehmen; aber die späteren Geschlechter waren nicht mehr so fromm, und müßten sie alle diese Vorschriften beachten: so würde Niemand rein dastehen, weshalb David auf 11 Grundgebote sie zurückführte, und so fort in jedem späteren Geschlechte minderte man diese Zahl.“ Diese Erklärung beruht auf dem bei vielen alten Rabbinen herrschenden Irrthume, als hätten Erkenntniß und Frömmigkeit von Geschlecht zu Geschlecht abgenommen. Vielmehr ist der Sinn dieser Stelle, daß man zu der Ueberzeugung kam, der sittliche Wandel bilde das Wesen der Religion.

Wenn wir von R Saadjah Gaon (892—942) absehen, der unter dem Titel „Glauben und Wissen“ (האמונות והדעות) eine Religionsphilosophie, jedoch ohne feste Glaubensartikel aufzustellen, geschrieben: so war Maimonides oder Maimuni (1135—1204) der Erste, welcher Glaubensartikel aufstellte, und zwar in seinem Commentar zur Mischna Sanhedrin. Er stellte 13 Glaubensartikel (עִקְּרֵי הַדָּת oder יְסוֹדוֹת) auf, welche eine poetische Bearbeitung erhielten in dem bekannten Gedichte יִגְדַּל. Maimonides wurde wahrscheinlich zur Abfassung dieser Glaubensartikel veranlaßt durch die feindliche Bekämpfung des Judenthums und Verfolgung seiner Bekenner von Seiten der Muhamedaner und Christen auf der pyrenäischen Halbinsel.

§ 41.

Gegen die Anzahl dieser Glaubensartikel wurde mit Recht der Einwand erhoben, daß sie eine unhaltbare sei; theils weil sie solche Lehren als Glaubensartikel hinstellt, welche obgleich wahr, dennoch keine Grundwahrheiten bilden, theils weil in ihr Wahrheiten, welche zusammen nur eine Glaubenslehre aus-

אלו רבנינו שהוריתם לאלו והאומר להם בית הוא על קהל ד
זה שיאמר ויספרו [illegible] ... והאומר עם לאה היו ...
ואינו על זה ושסופר שבזה דהראו כמו והם לא יאמינו [illegible]
יכול משנה [illegible] לפי קודם שיש להם אם שאינו
כדי שיקל עליו על [illegible] שום [illegible] עד [illegible].
יפות [illegible] [illegible] [illegible] שלא [illegible] [illegible].
לו [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
עשה [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
קרא [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
אלא [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] – [illegible] [illegible] [illegible] והעיד[?] על [illegible] – [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] והעיד[?] על [illegible] – [illegible] –
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] והעיד[?] על [illegible] –
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] – [illegible] –
[illegible] [illegible] – [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] והעיד[?] על [illegible] – [illegible]
[illegible] [illegible].

machen, getrennt und als verschiedene, selbstständige aufgestellt sind. Diese Kritik gegen Maimuni's Glaubensartikel führte R. Joseph Albo (ungefähr 1380 [oder nach Andern 1360] —1444), welcher die Zahl der Grundlehren auf drei zurückführte. Diese Glaubensartikel, welche in den meisten neuern Katechismen der mosaischen Religion Aufnahme fanden, lauten, wie folgt:

I.

Der Glaube an Gott, oder es ist ein alleiniger, einziger und einiger Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit, das vollkommenste Wesen, der Schöpfer, Erhalter und Regierer der ganzen Welt.

II.

Der Glaube an die Göttlichkeit der Lehre, oder Gott hat sich unter Israel, theils vor der ganzen Gemeinde, theils durch einzelne Propheten, vorzüglich durch Moses geoffenbart, wie das niedergeschrieben wurde in der heiligen Schrift, welche wir heute noch haben.

III.

Der Glaube an die einstige Vergeltung, oder die Seele des Menschen ist unsterblich und wird einst nach dem Tode des Leibes im jenseitigen Leben nach Verdienst belohnt, oder bestraft werden.

Anm. 1. Eigentlich würde der erste Glaubensartikel, als einzige Grundlage der mosaischen Religionslehre angenommen, genügend ausreichen. Denn der Glaube an Einen Gott ist der Grundstein des Israelitenthums. So erklärt bekanntlich schon der Thalmud, der sich negativ ausdrückt: Wer an den Einen Gott glaubt, sei ein Israelit. Maimonides (H. Jsure Biah 14, 2.) nennt ebenfalls den Glauben an den Einen Gott und das Läugnen der Vielgötterei die Grundlage der Religion. Vergl. Samuel Edels im agadischen Commentar zu Maccoth f. 23, b. — Sonach sind die beiden ersten Sinaiworte die Seele unserer Religion. Aehnlich drückt sich Herder aus in seinen theologischen Briefen: „Mit der Erkenntniß des einzigen, geistigen Gottes ist die Quelle aller großen Wahrheiten und jedes sittlichen Strebens gefunden.“

Anm. 2. Die Bibel bekämpft sehr oft den Polytheismus. Gegen

den Atheismus war ein Verbot nicht nothwendig, da dieser fremd war und fern lag. In den Stellen Jer. 5, 12, Ps. 10, 4 und Spr. 30, 4 wird nicht das Läugnen der Existenz Gottes, sondern das Läugnen einer göttlichen Vergeltung beklagt.

Kapitel VI.

Gottes Wesen und Eigenschaften.

§ 42.

Die erste und vorzüglichste Glaubenswahrheit unserer Religion: die Einheit Gottes ist auch das wichtigste Merkmal unserer Religion. Die Einheit Gottes, wie solche in dem 1. Glaubensartikel aufgestellt ist, besteht in folgenden Punkten: אֶחָד יָחִיד וּמְיוּחָד.

a) Gott ist alleinig אֶחָד, d. h. es gibt keinen Gott außer ihm.
b) Gott ist einzig יָחִיד heißt, Nichts in der Welt ist Gott gleich oder ähnlich.
c) Gott ist einig וּמְיוּחָד bedeutet, er hat die höchste Einheit ohne alle Verschiedenheit in sich, wie diese Einheit außer Gott nicht weiter zu finden ist.

Maimonides erklärt, die Einheit Gottes sei keine Einheit der bloßen Zahl (mathematische) und keine sinnliche (physische), sondern eine Einheit des Wesens (metaphysische). (S. Jesode Hadath I, 7.) Die mathematische Einheit ist nämlich nur beziehungsweise, so lange nicht ein Zweites hinzukommt, die physische ist nur eine äußere oder formelle, da alles Körperliche etwas Zusammengesetztes, Trennbares ist; aber die göttliche Einheit ist eine nothwendige, wesentliche und ewige. Auf diese Wahrheit, die größte und folgenreichste auf dem Gebiete des geistigen Lebens, legen wir Israeliten das größte Gewicht, weshalb wir sie tagtäglich Morgens und Abends als unser Glaubensbekenntniß im Gebete aussprechen.

5. Mos. 4, 35: Dir ist gezeigt (offenbart) worden, zu erkennen, daß der Ewige der Gott ist, keiner sonst außer ihm.

Dort V. 39: Und du sollst es heute erkennen und zu Herzen

nehmen, daß der Ewige der Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst keiner.

Dort 6, 4: Höre Israel, der Ewige unser Gott ist der Eine Gott.

2. Sam. 22, 32: Denn wer ist Gott außer dem Ewigen? und wer ist ein Hort außer unserem Gott?

Jes. 45, 5: Ich bin der Ewige und keiner sonst, außer mir ist kein Gott.

§ 43.

Die Einheit Gottes ist keineswegs eine einzelne Eigenschaft Gottes, sondern sie ist enthalten in dem ganzen Sein und Wesen Gottes. Dieses Sein und Wesen Gottes wird durch den dem Einen Gott allein zukommenden heiligen Namen יְהֹוָה ausgedrückt. Dieser Name, welcher Gott als den persönlich Seienden in- und außerweltlichen Gott bezeichnet, ist der stärkste Protest gegen das Heidenthum. Das Heidenthum, selbst unter den philosophischen Denkern, welche vom Götzendienste und von der Vielgötterei (Polytheismus) sich frei hielten, kennt nur ein Seiendes, ein Neutrum, eine ohne Freiheit und Selbstständigkeit an die Natur gebundene Kraft, die selbst nur Natur ist. Der Gott, welcher in dem Mosaismus gelehrt wird, ist der Seiende, der lebendige Gott (אֱלֹהִים חַיִּים oder אֵל חַי), welcher, wie der Mensch durch seinen selbstbewüßten Geist zur Person, zum Ich wird, somit die höchste, reine, geistige Persönlichkeit, das vollkommenste und freieste Ich ist, das der ganzen Welt gegenübersteht, sie in seiner Macht trägt und beherrscht. Diese erhabene Gottesidee ist ausgesprochen in den klassischen Worten (2. Mos. 3, 14.): אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, Ich bin, der Ich bin, d. h. ich bin der unabhängigste, durch sich selbst bestehende, daher ewig Seiende, und durch die Worte: אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי, der Ich seiende schickte mich. Dieser Name יהוה, den seichte Gehässigkeit zur Bezeichnung eines israelitischen Nationalgottes machen wollte, ist gegentheils die kräftigste Abwehr gegen den Irrthum, daß es irgend ein göttliches Wesen in dem Weltall außer diesem Einen Gott gebe. Die Rabbinen erklären: Höre Israel, der Ewige unser Gott, den wir anbeten, ist der Eine Gott, den einst die ganze Menschheit anbeten wird. Dieser unaussprechliche Name umfaßt die unaussprechliche Fülle der göttlichen Majestät, den Inbegriff aller Eigenschaften Gottes. יְהֹוָה אֶחָד Wer יְהֹוָה ist, der ist nothwendig der Eine und

Einzige, der alleinige Herr über Alles. (cf. Isaac Aramah in Akedah 2. Mos. Porta 36.)

Jes. 42, 8: Ich der Ewige (יהוה), das ist mein Name, und meine Herrlichkeit gebe ich keinem Andern und meinen Ruhm nicht den Götzenbildern. (Vergl. 48, 11.)

2. Kön. 19, 19. und Jes. 37, 20: Und es sollen alle Reiche der Erde erkennen, daß du Ewiger (יהוה) allein Gott bist.

Anm. Mit Recht bemerkt Aben Ezra in seinem Commentar zur oben angeführten Stelle (2. Mos. 3, 14): Der Name יְהֹוָה sei שֵׁם הָעֶצֶם, der Eigenname Gottes, d. i. der in seinem Wesen liegende, nur ihm eigenthümliche Name, während die übrigen Namen Gottes in der Schrift nur Eigenschaften und Attribute bezeichnen.

§ 44.

Mit dem Namen יְהֹוָה „der allein wahrhaft Seiende", ist schon ausgesprochen, daß Gott ein rein geistiges Wesen ist. Denn das Geistige allein hat oder ist ein Sein, d. h. es trägt die Ursache oder die Möglichkeit seines Lebens in sich, während das Körperliche nur ein Dasein hat, d. h. in der Erscheinung hervortritt; aber von einer unsichtbaren Kraft, durch welche es Leben empfängt, oder welche dessen Leben bedingt, abhängig ist. Oder vielmehr die unsichtbare Kraft hat ihr Dasein durch ihre Wirkungen in der Erscheinungswelt. Ebenso nennen wir das Wirken und Walten Gottes im Leben das Dasein Gottes. Aber darum können wir noch nicht mit Maimonides in More I, 63 behaupten Sein הָיה und Dasein נִמְצָא seien synonym oder identisch. — Selbst die geistigen Kräfte, welche den Grund ihres Lebens in sich haben, sind von Gott erschaffen, stehen unter dessen Macht und sind von ihm abhängig. Nur Gott allein als der vollkommenste Geist hat auch das unabhängigste, selbstständigste, sich selbst genügende nothwendige (absolute) Sein. Er ist der Gott der Geister. (אֱלֹהֵי הָרוּחֹת) So ist alles nur durch und in Gott, Nichts ohne Gott.

Jes. 45, 6: Auf daß man erkenne vom Aufgange der Sonne und von ihrem Niedergange, daß Nichts ist außer mir, ich bin der Seiende (יְהֹוָה) und keiner sonst.

Job 12, 10: In dessen Hand die Seele alles Lebenden ist und der Geist eines jeden sterblichen Menschen.

Anm. I. Das Wort שַׁדַּי erklären die Rabbinen, indem sie das Wort trennen שֶׁ דַּי oder אֲשֶׁר oder אשר יש די, der sich genug ist.

Anm. II. Wir können nicht unterlassen, noch die Worte F. H. Jacobi's in seinem Buche „Von den göttlichen Dingen" S. 36 beizufügen: Gott allein ist der Eine, der nur der Eine ist, der Alleinige; Er ist das Eine ohne Anderes im ausnehmenden, im höchsten Sinne; in keinem Sinne Einer nur unter andern, kein einzelnes, durch Vor- und Mitdasein bedingtes Wesen, sondern das ausschließlich in sich selbst genugsame, unbedingt selbstständige — das allein vollkommene, allein ganz wahrhafte Wesen.

§ 45.

Da Gott in seinem Sein ein rein geistiges Wesen ist, so kann er durch die Sinne nicht wahrgenommen werden. Was wir von Gott wissen, das wissen wir durch sein Sichselbstoffenbaren in der Welt. Keinen Geist, auch den menschlichen nicht, vermögen wir zu erkennen, so lange er sich nicht offenbart, durch Worte oder Thaten sich kund gibt. Was Gottes Sein an und für sich ist, seinen vollkommenen Geist vermag kein Geist eines Sterblichen zu entdecken und zu erforschen, und darüber ward dem Menschen keine Kunde. So sprach Gott selbst zu dem größten Propheten, zu Moses (2. Mos. 33, 23.): „Und ich will meine Hand wegthun und du siehest dann meinen Rücken, aber mein Angesicht kann nicht gesehen werden", welche Worte nach der philosophischen Erklärung eines Maimonides und Anderer den Sinn ausdrücken, daß Gottes Wesen an und für sich in seiner Innerlichkeit uns nicht erkennbar ist, sondern wir nur von Gott wissen können, in so weit er seine Eigenschaften uns entdeckt. Gott ist nach der Lehre des Judenthums ein außer- oder überweltlicher und ein innweltlicher, ein transcendenter und immanenter Gott.

2. Mos. 33, 20: Und er (Gott) sprach: du kannst mein Antlitz nicht schauen, denn mich schaut kein Mensch, so er noch lebt.

Jes. 40, 13: Wer erforscht den Geist Gottes, wer ist der Mann, dem er seinen Rath kund thut?

Job 36, 26: Siehe, Gott ist groß und unbegreiflich, die Zahl seiner Jahre unergründlich.

§ 46.

Jeder Geist hat ein Sein, Wissen und Wollen, (Saadjah: Ueber Glauben und Wissen, II, 1: der אחד ist חי חכם יכול), oder vielmehr das geistige Sein ist ein wissendes, intelligentes und wollendes, freistrebendes Sein. Gott als der vollkommenste Geist hat oder ist das vollkommenste Sein, Wissen und Wollen. Die Schranken, welche alles Irdische begränzen und zum Theil auch den menschlichen Geist beengen, sind Zeit und Raum. Ueber Beides ist Gott, der Unendliche erhaben. So erkennen wir in Gottes durch Zeit und Raum unbeschränktem Sein, Wissen und Wollen, die göttlichen Eigenschaften, wie diese gegenüber der Welt sich uns darthun.

Ps. 147, 5: Groß ist unser Herr und reich an Kraft, seine Vernunft unberechenbar.

Anm. Maimonides More I, c. 53 nimmt, den arabischen Philosophen folgend, keine positiven Eigenschaften Gottes an, indem die Attribute, die wir Gott beilegen, nur in der Negation der dem Menschen zukommenden beschränkten Eigenschaft bestehen. (cf. cap. 56 u. 57 daselbst.)

§ 47.

a) Gottes Sein in seiner Unbegränztheit nach Innen (intensiv) ist ewig, nach Außen (extensiv) allgegenwärtig.
b) Gottes Wissen in seiner Unbeschränktheit nach Innen (intensiv) ist allweise, nach Außen (extensiv) allwissend.
c) Gottes Wollen in seiner Ungetrübtheit nach Innen, in seiner sittlichen Macht, (intensiv) ist heilig, nach Außen (extensiv) allmächtig.

§ 48.

Gottes Sein in seiner innern Vollkommenheit gibt uns die Eigenschaft seiner Ewigkeit. Gott ist ewig, heißt, er ist über alle Zeit erhaben, daher ohne Anfang und ohne Ende. Was der Zeit unterworfen ist, entsteht und vergeht in und mit der Zeit. Alles in der Welt hat demnach ein Werden; nur Gott,

der Ewige hat ein wahres, unbegränztes Sein, wie diese Eigenschaft in dem vierbuchstabigen großen Namen Gottes יְהֹוָה ausgedrückt ist.

In diesem Namen, dessen Inhalt, wie bereits § 4[illegible] nachgewiesen ist, durch אהיה אשר אהיה erläutert ist, liegt auch der Begriff der Unveränderlichkeit. Mit der Ewigkeit Gottes ist seine Unveränderlichkeit nothwendig verbunden, eine in der andern enthalten, beide eins. Ist Gott ewig, so muß er auch unveränderlich sein. Nur was unter dem Einflusse der Zeit steht, ändert sich in und mit der Zeit; Gott erhaben über alle Zeit, bleibt immer derselbe. Die Idee Gottes als des vollkommensten Wesens schließt jede Veränderung in Gott aus, weil entweder vor oder nach der Veränderung Gott unvollkommen sein müßte.

Jes. 41, 4: Wer that es und vollführte es? Der die Geschlechter berief vom Anbeginn. Ich der Ewige bin der Erste, und bei den Letzten bin ich noch derselbe.

Dort 44, 6: So spricht der Ewige, der König Israels und sein Erlöser, der Gott der Heerschaaren: Ich bin der Erste und ich bin der Letzte, und außer mir ist kein Gott.

Dort 48, 12: Höre auf mich, Jacob und Israel, mein Berufener: ich bin derselbe, ich bin der Erste, ich bin auch der Letzte.

Klagl. 5, 19: Du, Ewiger, bleibst ewiglich, dein Thron von Geschlecht zu Geschlecht.

Mal. 3, 6: Denn ich, der Ewige, bin unveränderlich, und ihr, Kinder Jacob's, hört nicht auf.

Ps. 102, 26—28: Die Erde, die du ehedem gegründet, und der Himmel, deiner Hände Werk, sie vergehen, du aber bestehest; sie alle veralten wie ein Kleid, wie ein Gewand wechselst du sie, und sie wechseln; du aber bleibst derselbe und deine Jahre enden nicht.

Anm. Der Geist des Menschen ist zwar unsterblich, dauert immer fort; aber er ist nicht ewig, weil er einen Anfang hat und sich entwickelt.

§ 49.

Gottes Sein in seiner Vollkommenheit nach außen gibt die Eigenschaft der Allgegenwart. Gott ist allgegenwärtig heißt demnach, er ist über jeden Raum erhaben, von keinem Ort begränzt. Alles Körperliche füllt einen Raum aus, ist an einen bestimmten Ort gebunden, von welchem es eingeschlossen wird. Das Körperliche kann daher nicht in demselben Augenblicke an

verschiedenen Orten sein; Gott aber, der Körperlose, durch keinen Raum Beschränkte, ist zu gleicher Zeit überall, so daß wir uns keinen Punkt denken können, an welchem Gott nicht wäre. Besser noch, als zu sagen, Gott ist überall, dürfen wir behaupten, Alles ist in Gott, d. h. vor ihm gegenwärtig; denn die Himmel und der Himmel Himmel können Gott nicht fassen (1. Kön. 8, 27; 2. Chron. 2, 5). In diesem Sinne fassen auch die alten Rabbinen in Thalmud und Midrasch die Eigenschaft der göttlichen Allgegenwart auf, indem sie erklären „Gott ist die Stätte (der Raum) der Welt, aber die Welt ist nicht die Stätte (der Raum) Gottes הקב״ה מקומו של עולם ואין עולם מקומו oder הקב״ה מעונו של עולם oder mit den Worten: meine Stätte ist zu mir gehörig, aber ich bin nicht an meine Stätte gebunden, מקומי טפילה לי ואין אני טפל למקומי (S. Jalkut zu Ps. 90; Cf. Raschi zu Exod. 33, 21). Wie der menschliche Geist zum Theil nicht an den Raum gebunden ist, sondern mit seinen Gedanken sich an die entferntesten Orte versetzen, d. h. diese Orte durch innere Vorstellung sich vergegenwärtigen kann, jedoch immer nur succesiv einen Ort nach dem andern, aber nie mehrere zur gleichen Zeit: so ist vor dem Geiste Gottes Alles stets und zu gleicher Zeit gegenwärtig, ist Alles in Gott. Aus diesem Grunde nennen die Rabbinen Gott מָקוֹם „die Stätte", den Träger alles Daseienden.

Jer. 23, 23 und 24: Bin ich etwa nur ein Gott in der Nähe, ist der Spruch des Ewigen, und nicht auch ein Gott in der Ferne? Wenn sich Jemand noch so geheim verbergen sollte, würde ich ihn nicht sehen? ist der Spruch des Herrn. Bin ich es nicht, welcher den Himmel und die Erde erfüllt? ist der Spruch Gottes.

Ps. 139, 7—12: Wohin kann ich gehen vor deinem Geiste und wohin fliehen vor deinem Angesichte? Stiege ich den Himmel hinauf, dort bist du, und bettete ich mir die Unterwelt, da bist du. Schwänge ich der Morgenröthe Flügel, ruhte ich im Aeußersten des Meeres: auch dort leitete mich deine Hand und ergriff mich deine Rechte. Und spräche ich, nur die Finsterniß kann mich umhüllen, so wird die Nacht zum Lichte um mich. Auch Finsterniß verdunkelt nichts vor dir, und Nacht leuchtet gleich dem Tage, die Finsterniß ist wie das Licht.

§ 50.

Gott in seinem vollkommensten Wissen an und für sich (intensiv) heißt Job 37, 16. תמים דעים „der vollkommene Weise", der Allweise. Das Wissen oder Denken Gottes, das in sich

keine Beschränkung trägt, sondern von jedem Irrthume und Scheine frei, Alles in der tiefsten Wahrheit erkennt, nennen wir die göttliche Weisheit oder Allweisheit. Gott ist allweise heißt, er weiß Alles am Besten. Daß Gott die besten Endzwecke durch die besten Mittel erreicht, ist eine Folge seiner Weisheit, aber nicht das Wesen der Weisheit. Die Weisheit Gottes ist die höchste Vernunft, welche Alles in Wahrheit erkennt.

Ps. 104, 24: Wie groß sind deine Werke, o Gott, du hast sie alle in Weisheit erschaffen, die Erde ist voll von deinen Gütern.

Spr. 3, 19: Der Ewige hat mit Weisheit die Erde gegründet, mit Vernunft den Himmel befestigt.

Job 12, 13: Bei ihm ist Weisheit und Macht, sein ist Rath und Vernunft.

Dort 28, 12—14 und 20—23. Die Weisheit, wo wird sie gefunden und wo ist die Stätte der Vernunft? Kein Sterblicher kennt ihren Werth, und im Lande der Lebenden wird sie nicht gefunden. Der Abgrund spricht, sie ist nicht in mir, und das Meer sagt, ich habe sie nicht. . . . . Ja die Weisheit, wo kommt sie her, und wo ist die Stätte der Erkenntniß? Sie ist verhohlen den Augen aller Lebenden, und verborgen vor dem Vogel des Himmels. Unterwelt und Tod sprechen, mit unseren Ohren hörten wir ihren Ruf. Gott allein kennt ihren Weg, und er weiß ihre Stätte.

§ 51.

Das unbeschränkte, vollkommene Wissen Gottes in Beziehung zur ganzen Welt (extensiv) nennt man Allwissenheit. Gott ist allwissend heißt demnach, Nichts in dem ganzen Weltall ist vor Gott verborgen, sondern er weiß Alles, ihm ist Alles bekannt. Gott ist nothwendig, weil allgegenwärtig, auch allwissend. Denn Gottes Sein ist wissendes Sein, und Gott weiß Alles bedeutet, es ist ihm Alles stets gegenwärtig. Denn vor Gottes Allwissenheit fallen die Schranken der Zeit und des Raumes. Weil Gottes Wissen über alle Zeit erhaben ist: so stehen vor Gottes Augen Vergangenheit und Zukunft klar wie die Gegenwart. Ja, vor Gott ist Alles Gegenwart. Weil Gottes Wissen von keinem Raum beschränkt ist: so sind ihm nicht allein die Worte und Thaten, sondern auch die Gefühle und Gedanken eines jeden Wesens bekannt; denn Gefühle und Gedanken sind nichts anderes, als die noch nicht in den Raum oder die Erscheinung eingetretenen Worte und Thaten.

1. Sam. 2, 3: O möget ihr nicht viel reden Hochmüthiges, Hochmüthiges, möge Trotz nicht aus eurem Munde gehen; denn ein allwissender Gott ist der Ewige, und von ihm werden erwogen die Handlungen.

Ps. 33, 13—15: Vom Himmel blicket Gott herab, sieht alle Menschenkinder; von seinem festen Throne schaut er auf alle Bewohner der Erde. Er, der insgesammt ihr Herz gebildet, der merkt auf alle ihre Handlungen.

Dort 94, 9: Sollte der nicht hören, der das Ohr eingesetzt, der nicht sehen, der das Auge gebildet?

Dort 139, 1—4: Ewiger, du erforschest mich und kennst mich; du kennst mein Sitzen und mein Stehen, prüfst von Ferne was ich denke. Mein Gehen und mein Liegen sichtest du, und mit allen meinen Wegen bist du vertraut; denn es ist kein Wort auf meiner Zunge, siehe Herr, du weißt es ganz.

Spr. 15, 3: Allenthalben sind Gottes Augen, schauen die Bösen und die Guten.

Job 28, 24: Denn bis an die Enden der Erde schaut er, Alles unter dem ganzen Himmel sieht er.

§ 52.

Gottes Willen in seiner Vollkommenheit nach Innen ist der reinste und beste, d. h. heilig; in seiner Vollkommenheit nach Außen, gegenüber dem Weltall, ist er der unbeschränkteste und stärkste oder allmächtig. Den von nichts abhängigen und durch nichts beengten Willen Gottes nennen wir die Allmacht Gottes. Gott ist allmächtig heißt sonach, er kann was er will und bedarf zur Ausführung seines Willens keines Mittels, sondern sein bloßes Wollen erschafft und bewirkt alles, oder besser, Gottes Wille ist That.

4. Mos. 11, 23: Und Gott sprach zu Moses: ist die Hand des Ewigen zu kurz?

1. Sam. 14, 6: Denn es gibt für den Ewigen kein Hinderniß zu helfen durch Viele oder Wenige.

Jer. 32, 17: O Herr, o Ewiger, siehe du hast den Himmel und die Erde erschaffen mit deiner großen Kraft und mit deinem ausgestreckten Arme; kein Ding ist dir zu wunderbar.

Dort Vers 27: Siehe, ich bin der Ewige, der Gott alles Fleisches, sollte mir etwas zu wunderbar sein?

Ps. 33, 8 und 9: Es fürchte den Ewigen die ganze Erde, vor ihm bange jeder Bewohner des Erdkreises; denn er spricht und es geschieht, er gebietet und es steht da.

Dort 135, 6: Alles, was der Ewige will, thut er im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tiefen.

Job 42, 2: Ich weiß, daß du alles vermagst, und nichts Erdenkbares ist dir zu schwer.

§ 53.

Gottes Wille als der beste oder in seiner innern Vollkommenheit ist **heilig**. Die Heiligkeit Gottes besteht in seiner sittlichen Vollkommenheit. Gott ist heilig heißt, er hat die höchste Liebe zum Guten und den stärksten Abscheu gegen das Böse. In Gott ist Alles gut, und vor der göttlichen Reinheit kann das Unreine oder Böse nicht bestehen.

Jes. 6, 3: Heilig, heilig, heilig ist der Ewige Zebaoth, die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit.

Dort 57, 15: Denn also spricht der Hohe und Erhabene, Ewigthronender und Heiliger ist sein Name: Hoch und heilig throne ich, und bei dem Gebeugten und Demüthigen bin ich, um den Geist der Demüthigen zu beleben und das Herz der Niedergebeugten zu erfrischen.

Hab. 1, 13: Du bist zu reiner Augen, um Böses ansehen zu können; auf Unheil schauen — das vermagst du nicht.

Ps. 5, 5: Denn du bist kein Gott, der am Frevel Gefallen hat, bei dir kann Böses nicht weilen.

§ 54.

Die Heiligkeit Gottes offenbart sich gegenüber der Welt 1) in der **Liebe** und 2) in der **Gerechtigkeit**, welche letztere auch in der göttlichen Liebe enthalten ist, da die höchste Liebe zum Guten Gerechtigkeit fordert.

2. Mos. 34, 6: Ewiger, Ewiger, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig und groß an Huld und Treue. Er bewahrt Gnade bis in's tausendste Geschlecht, verzeiht Schuld, Missethat und Sünde, doch läßt er Nichts ungeahndet.

§ 55.

Die Liebe Gottes zeigt sich uns 1) als **Allgüte** und 2) als **Allgnade**.

Die göttliche **Allgüte** besteht darin, daß Gott wohlwollend ist gegen alle Geschöpfe und das Beste eines jeden Wesens will.

Ps. 36, 6 und 8: Ewiger, bis an den Himmel reicht deine Liebe und deine Treue bis zu den Wolken. Wie köstlich ist deine Liebe, o Gott, und die Menschenkinder bergen sich unter deiner Fittige Schatten.

Dort 119, 68: Gütig bist du und erzeigest Gutes, lehre mich deine Gesetze.

Dort 135, 3: Lobet Gott, denn er ist gütig, singet seinem Namen, denn er ist liebevoll.

Dort 145, 9: Gütig ist der Ewige gegen Alle, und seine Liebe über alle seine Werke.

Vers 15 und 16: Aller Augen schauen auf zu dir, und du gibst ihnen ihre Nahrung zur rechten Zeit. Du öffnest deine Hand und sättigst alles Lebende mit Wohlwollen.

§ 56.

Die Liebe Gottes tritt in einem höheren Grade uns entgegen als Gnade oder Barmherzigkeit, welche sich dadurch bewährt, daß Gott auch den Sündern seine Liebe nicht entzieht, sondern deren Heil wünscht. Während in der Allgüte die göttliche Liebe uns beglückt, ohne daß wir sie verdienen oder darauf Anspruch haben, erscheint uns in der Allgnade die göttliche Liebe, obgleich wir uns ihrer durch unsere Schuld sogar unwürdig gemacht haben. Die Gnade oder Barmherzigkeit Gottes zeigt sich uns a) als Langmuth und b) als Versöhnung. Die Langmuth besteht darin, daß Gott Nachsicht hat mit dem sündigen Menschen, ihn nicht sogleich nach dem Vergehen bestraft, sondern ihm Zeit zur Besserung läßt. Die Versöhnung durch Gott besteht darin, daß Gott dem reuigen und bekehrten Sünder die verdiente Strafe erläßt oder ihm Verzeihung schenkt. So ist Gott unser Erlöser von der Schuld oder deren Strafe, wenn wir uns aus den Fesseln der Sünde selbst erlösen. Unser Heil ruht in unserer Heiligung.

2. Mos. 33, 19: Und er sprach: ich werde vorüberführen all mein Heil an deinem Angesichte, und werde vor dir den Namen des Ewigen rufen, wie ich begnadige, wen ich begnadige, und wie ich mich erbarme, weß ich mich erbarme.

Jes. 55, 6: Suchet den Ewigen, da er sich finden läßt, rufet ihn an, da er nahe ist. Es verlasse der Frevler seinen Wandel, und der tückische Mann seine Gedanken und kehre zurück zu dem Ewigen, daß er sich sein erbarme, und zu unserem Gotte, denn er verzeiht viel.

Ezech. 18, 23: Habe ich denn Wohlgefallen an dem Tode des Frevlers? ist der Spruch des Herrn, des Ewigen; fürwahr wenn er abkehrt von seinem Wandel, soll er leben.

Dort 33, 11: Sprich zu ihnen: So wahr ich lebe, das ist der Spruch des Herrn, des Ewigen, daß ich kein Wohlgefallen habe an dem Tode des Frevlers, sondern an der Rückkehr des Sün-

[illegible] אלה ויצליח כי סבבי [illegible] ותקרא את אלה חזון והחזות
את משה תחתם.
ברשות ה' [illegible]
[illegible] ונתקן שנת כלע [illegible] ה' [illegible] [illegible] [illegible] ([illegible]) [illegible]

ders von seinem Wandel, damit er lebe; kehret um, kehret zurück von euren bösen Wegen, und warum wolltet ihr sterben, ihr aus dem Hause Israel?

Ps. 86, 15: Und du, o Herr, bist ein barmherziger und gnadenvoller Gott, langmüthig und reich an Liebe und Treue.

Dort 145, 9: Gnadenvoll und barmherzig ist der Ewige, langmüthig und von großer Huld.

§ 57.

Die Liebe Gottes ist, wie schon erwähnt, eine heilige Liebe, welche das Gute will und erhält, d. i. es belohnt, das Böse aber verabscheut und vertilgt, d. h. es bestraft. So offenbart sich uns die göttliche Liebe als Allgerechtigkeit. Gott ist allgerecht heißt demnach, er vergilt aus heiliger Liebe jede That, die böse wie die gute, oder Gott belohnt die Tugend und bestraft das Laster. Die Gnade und Gerechtigkeit Gottes widersprechen sich somit keineswegs, vielmehr durchdringen sich beide und verschmelzen in einander in der göttlichen Heiligkeit. Wohl erfordert die Allgerechtigkeit, daß jedes Vergehen bestraft werde; aber die Strafe soll ja der Sünde gelten, daß sie ausgerottet werde, nicht dem Sünder, welchen diese Vergeltung nur trifft, wenn er der Träger und Pfleger des Bösen bleiben will; der aber von der Bestrafung erlöst wird und Sühne bei Gott findet, sobald er, der Sünder, durch Buße gleichsam sich selbst bestraft, oder die Schuld aus seinem Leben tilgt und so der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung bringt. Es waltet demnach bei Gott die Liebe in der Gerechtigkeit, wie die Gerechtigkeit in der Liebe.

Man hört häufig heute noch gegen das sogenannte Alte Testament den Vorwurf machen, der Gott, welchen es lehre, sei ein Gott des Zornes und der Rache. Daß aber durch die Ausdrücke „Zorn“ und „Rache“ nur die strafende Gerechtigkeit Gottes, die, wie oben nachgewiesen, aus der Liebe zum Guten hervorgeht, mit welcher der Haß gegen das Böse nothwendig eng verbunden ist, zu verstehen sei, wird bei unparteiischem Urtheil jeder Bibelkundige zugestehen. Obwohl die Unhaltbarkeit, ja die Ungerechtigkeit dieses unwahren, nicht zu rechtfertigenden Tadels aus den in § 56 angeführten und in diesem Paragraphen folgenden Versen schon vollständig dargethan ist, führen wir dennoch zur Kräftigung unserer Widerlegung den Ausspruch eines christlichen Gelehrten an, dessen Meisterschaft auf dem Gebiete der biblischen Exegese von allen Sachkennern

der verdienten Anerkennung sich erfreut. Professor Hupfeld in seinem Commentar zu Ps. 6, 2 (vergl. 7, 7 und 12) erklärt: „Niemals ist der Zorn Gottes etwas pathologisches, eine Leidenschaft, die zur Ungerechtigkeit führte, ein Princip der Härte und Grausamkeit im Strafen, im Gegensatz mit dem Rechtsprincip: sondern vielmehr das Princip aller göttlichen Strafgerechtigkeit“. S. Mechiltha zu Jithro, VI: Ich beherrsche den Eifer (Zorn); aber der Eifer herrscht nicht über mich אני שליט בקנאה ואין קנאה שולטת בי.

5. Mos. 10, 17: Denn der Ewige, euer Gott, ist der Gott aller Götter und der Herr aller Herren, der große, mächtige und furchtbare Gott, der das Ansehen nicht achtet und keine Bestechung annimmt.

Dort 32, 4: Der Hort, vollkommen ist sein Thun; denn alle seine Wege sind Recht; ein Gott der Treue ohne Fehl, gerecht und gerade ist er.

Ps. 11, 7: Denn gerecht ist Gott und liebt Gerechtigkeit, auf den Redlichen schaut sein Antlitz.

Dort 62, 13: Und bei dir, o Herr, ist Gnade, daß du vergiltst Jeglichem nach seinem Thun. (Es ist also die Vergeltung ein Werk der göttlichen Gnade.)

Dort 89, 15: Gerechtigkeit und Recht sind die Stütze deines Thrones, Gnade und Treue gehen vor dir her.

Dort 116, 5: Gnädig ist der Ewige und gerecht, und unser Gott ein erbarmungsvoller.

Dort 145, 17: Gerecht ist der Ewige in allen seinen Wegen und gnädig in allen seinen Werken.

Job 34, 10—12: Darum verständige Männer hört auf mich! Fern ist von Gott Frevel und vom Allmächtigen Ungerechtigkeit. Denn des Menschen That zahlt er ihm, und nach des Mannes Wandel läßt er es ihm ergehen. Ja wahrlich Gott handelt nicht frevelhaft, und der Allmächtige krümmt das Recht nicht.

§ 58.

Die Gerechtigkeit Gottes schließt in sich die Wahrhaftigkeit und die Treue. Denn die Wahrhaftigkeit ist die Gerechtigkeit in der Aufrichtigkeit unserer Worte und in der Erfüllung unserer Versprechungen; die Treue ist die Gerechtigkeit in der Ausübung unserer übernommenen Verpflichtungen. Uebrigens ist der Gedanke, daß Gott seine Verheißungen treu erfüllt und in seinen Worten wahrhaftig ist von großer Wichtigkeit für alle Menschen, besonders aber für Israel, weil die Ueberzeugung von der gött-

וכל מעשיו לשם שמים כי חז"ל אצל [illegible] משנה [illegible]
כי [illegible] [illegible], שלא לו בכוונה [illegible] [illegible], אף [illegible]
[illegible] לא [illegible] ושאר לו [illegible] [illegible].

lichen Treue und Wahrhaftigkeit die Verwirklichung jener schönen Verheißung oder Hoffnung auf eine glückliche, heilvolle Zukunft des ganzen Menschengeschlechtes uns verbürgt.

4. Mos. 23, 19: Kein Mensch ist Gott, daß er trüge, kein Erdensohn, daß er sich anders bedenke; sollte er wohl sprechen und nicht thun, verheißen und es nicht bestätigen?

5. Mos. 7, 9: Und du sollst es wissen, daß der Ewige dein Gott der wahre Gott ist, der treue Gott, welcher Bund und Gnade bewahrt bis in's tausendste Geschlecht denen, die ihn lieben und seine Gebote beachten.

1. Sam. 15, 29: Und gewiß, der Mächtige Israel's lügt nicht und bedenkt sich nicht anders; denn er ist kein Mensch, um sich anders zu bedenken.

Jes. 55, 10 und 11: Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel herabfällt und dorthin nicht zurückkehrt, er habe denn die Erde getränkt und sie befruchtet und wachsend gemacht, daß sie Saat gibt dem Säenden und Brod dem Essenden: also wird mein Wort sein, das aus meinem Munde geht, es wird nicht leer zu mir zurückkehren, es habe denn vollbracht, was ich will, und ausgeführt, wozu ich es gesandt.

§ 59.

Wir müssen uns hüten vor dem Irrthum, als seien die aufgezählten göttlichen Eigenschaften in Gott getrennt, jede einzelne selbstständig für sich bestehend; denn in Gott dem Einen-Einigen gibt es keine Vielheit und keine Trennung, keine Verschiedenheit und Mehrheit der Kräfte oder Attribute, sondern er ist Alles in Einem, der All-Eine, der Höchstseiende, welcher der Reichthum und die Vollkommenheit alles Wissens, aller Macht und Heiligkeit ist (S. Maimonides More I, 53). In der Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften liegt die Vollkommenheit Gottes. Wir vermögen jedoch Gott in der Vollkommenheit seiner Eigenschaften, in der Fülle seiner Herrlichkeit nicht zu denken, sondern wir stellen uns stets nur die einzelnen Eigenschaften in ihrer scheinbaren Getrenntheit vor, wie sie sich in dem menschlichen Leben oder in der Welt wiederspiegeln. Wir sehen gleichsam nicht das Licht, sondern die ins Auge fallenden Strahlen. Gott in der Vollkommenheit seiner Eigenschaften, in seiner unvergleichlichen Erhabenheit, wird in der Schrift Höchster Gott אל עליון, oder blos עליון Höchster genannt. Aehnlich in den Apokryphen (Geiger Urschrift S. 33.) Der Name Eljon ist keineswegs als deus supremus

in polytheistischem Sinne zu nehmen. Uebrigens scheinen die Propheten diese Bezeichnung Gottes gemieden zu haben.

2. Mos. 15, 11: Wer ist unter den Mächten, Ewiger, wie du, wer, wie du, prangend in Heiligkeit, furchtbar an Ruhm, Wundervollbringer?

Jes. 40, 18: Und mit wem wollt ihr Gott vergleichen, und was Aehnliches ihm gleichstellen?

Dort V. 25: Und mit wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ihm ähnlich sein sollte? spricht der Heilige.

Dort 46, 5: Wem wollt ihr mich ähnlich halten und gegenüber stellen und mich vergleichen, daß wir ähnelten?

Jer. 10, 6: Weil Niemand dir gleich ist, Gott; groß bist du und groß ist dein Name durch Macht.

Ps. 89, 7: Denn wer in der Wolkenhöhe kann sich vergleichen mit dem Ewigen, wer ist ihm ähnlich unter den Göttersöhnen?

Dort V. 9: Ewiger, Gott der Heerschaaren, wer ist dir gleich, allmächtiger Gott?

§ 60.

Zum Schlusse dieses Kapitels führen wir noch die Namen Gottes auf, wie sie in der Bibel enthalten sind. Sie zerfallen in 3 Klassen: 1) der Eigenname, 2) die allgemeinen und 3) die einzelne Eigenschaften bezeichnenden Namen.

1) Der Eigennamen Gottes (n. proprium), der nur von dem Einen Gott gebraucht wird, ist der schon oben § 42 erklärte vierbuchstabige Name יְהֹוָה. Dieser Name wird seit langer Zeit nicht nach seinen Buchstaben ausgesprochen, sondern dafür אֲדֹנָי Adonai, oder wenn dieses Wort dabei steht, אֱלֹהִים Elohim gelesen. Wie der Name יְהֹוָה ursprünglich gelesen wurde, darüber schweigt die Tradition; aber das steht fest, daß die Leseart Jehova grundfalsch ist, und ihre Entstehung dem Irrthum zugeschrieben werden muß, daß man den Namen nach der masorethischen Punktation von Adonai las.

Eine Abkürzung des Namens יְהֹוָה ist יָהּ Jah, welcher letzter Name die Schlußsilbe vieler Personennamen bildet, wie יְהוֹ Jeho die Anfangssilbe. Doch findet sich auch יָהּ als Anfangs- und יָהוּ als Schlußsilbe. Die Bezeichnung אהיה für Gott kommt nur ein Mal in der oben § 42 angeführten Stelle vor.

2) Die Namen mit allgemeiner (appellativer) Bedeutung sind:

a) אלוה Eloha und אלהים Elohim, was entweder die Majestät, der Verehrungswürdige, oder der Allmächtige (אלה fürchten, verehren, oder = איל stark sein) bedeutet. Die Mehrheitsform dieses Namens darf wahrscheinlich als abgezogener Begriff (abstractum) genommen werden, so daß er wie unser deutsches Wort „Gottheit" zu nehmen ist. Die alten Rabbinen und viele christliche Theologen nehmen diese Form bei diesem Gottesnamen als ehrerbietigen Ausdruck der göttlichen Majestät (pluralis majestatis, excellentiae). Keiner Widerlegung bedarf die dem ganzen Geiste der Bibel widersprechende Annahme, dieser Name sei ein Ueberbleibsel der Vielgötterei (Polytheismus). Wohl wird dieser allgemeine Name auch von den Abgöttern gebraucht; aber er war doch nicht speciell der eigenthümliche Ausdruck für Vielgötterei. Moses Lehre, welche gegen die Vielgötterei mit aller Kraft auftritt, soll zur Bezeichnung des Einen Gottes einen die Vielgötterei ausdrückenden Namen aus dem Heidenthum gewählt haben! Einen gleichen Werth hat die verkehrte Meinung, dieser Name weise auf die Dreieinigkeit hin! In der Bibel des Israeliten, in dem sogenannten Alten Testamente ist überall die Einheit Gottes so deutlich und energisch betont, daß die Annahme von einer Mehrheit der Personen in Gott, so sehr wie die Annahme einer Vielheit der Gottheiten eine Verläugnung der mosaischen Gottesidee wäre. Möge auch lange Zeit die Abgötterei unter Israel fortbestanden haben, die Verfasser der Bibel mieden doch jede Veranlassung zu solchen Verirrungen. — Mehrere Rabbinen sind der Ansicht, daß Elohim Gott als Richter bezeichnet, wozu die Stellen 2. Mos. 21, 6. 22, 7 und 8, woselbst אלהים für Richter steht, insofern dieser der Repräsentant Gottes im Rechtsprechen sein soll, Veranlassung gaben.

b) אל El, der Mächtige, welcher Name meist in Verbindung mit Beiwörtern gebraucht wird. — Diese drei Namen Eloha, Elohim und El, werden gewöhnlich mit dem Artikel, für den Namen „Gott" gebraucht, und werden auch die Götter unter dieser Bezeichnung besonders in Mehrheitsform genannt, wie ja auch das deutsche „Gott", welches den Unerschaffenen bedeutet (Grimms deutsche Mythologie, 2. Ausg., S. 13. Schubert's Geschichte der Seele, 4. Auflage, Band II, S. 486. Dagegen erklärt Luther: „Denn Gott ist, wie die deutsche Sprache besagt, der Gute."), in dem Pluralis auf Abgötter seine

Uebertragung fand. Daß den Elohim der Heiden keine Anerkennung als göttliche Wesen damit gezollt werden sollte, sagt schon die Stelle Ps. 96, 5: „denn alle Götter der Heiden sind Götzen."

c) אדני Adonai, der Herr.

d) שדי Schaddai, der Allmächtige.

e) עליון Eljon, der Höchste, über Alles Erhabene.

f) חי העולם der Ewiglebende (vergl. Dan. 7, 13), oder עתיק יומיא der Alte an Tagen (Cf. בל איתן, *Βῆλος ἀρχᾶιος*).

g) מלך Regent.

h) צור Hort.

אב Vater steht nie absolut, sondern nur in beziehungsweiser Verbindung; ebenso שומר Wächter.

צבאות Heerschaaren steht auch Ps. 59, 6 nicht als Eigenname, wie Hupfeld annimmt.

3) Namen, welche einzelne Eigenschaften bezeichnen, sind:

a) קדוש der Heilige.

b) חנון der Gnädige, רחום der Barmherzige, צדיק der Gerechte, oder שופט צדק gerechter Richter.

Der Ausdruck Gott Israels bedeutet: den Gott, welchen Israel verehrt.

Bei den Rabbinen wird auch שלום Friede; dann noch מקום Ort, Raum, weil Gott, wie sie sagen, der Raum der Welt ist (s. oben § 49), als göttlicher Name aufgeführt. In fast ähnlicher Bedeutung wird Gott als Allwaltender שְׁכִינָה genannt. Gewöhnlich bezeichnen die Rabbinen Gott durch השם „der Name," weil sie damit das Aussprechen des Namens יְהוָֹה (S. Geiger l. c. S. 262 etc.) und überhaupt jedes göttlichen Namens möglichst meiden wollten. In der Bibel wird der Name Gottes oft für das Wesen Gottes gebraucht, insoweit es sich der Welt offenbart.

Kapitel VII.

Das Verhältniß Gottes zur Welt.

§ 61.

Unter den großen Wahrheiten, wodurch die mosaische Lehre von dem Heidenthum sich unterscheidet, ragt die über die Schöpfung hervor. Das Judenthum lehrt: Gott, der Allein-ewige hat die Welt aus Nichts erschaffen zu einer bestimmten, von Gott frei gewählten Zeit, oder, da die Zeit mit der Schöpfung ihren Anfang hat (Saadjah Haëmunoth Vedeoth I, 5; Maimonides More II, 1, 13 und 30; Gersonides Milchamoth, Absch. 17), zu einem bestimmten Anfang בראשית. Durch das bloße Wort oder den Willen Gottes entstand alles dasjenige, was außer Gott da ist. Das Heidenthum, selbst in seiner Philosophie, weiß nichts oder will nichts wissen weder von einer Schöpfung der Welt aus Nichts, noch von einem Anfange der Welt, sondern es nimmt einen ewigen Stoff an, so alt als die unsichtbare Kraft, durch welche er Form und Bildung empfing. Diese Anschauung über die Entstehung der Welt ist im Heidenthum eine nothwendige Folge seines Gottesbegriffes. Da das Heidenthum nichts von einem freien, selbstständigen und unabhängigen Gott weiß, da sein Gott eine bloße an die Natur gebundene Kraft ist: so kann dieser Gott nicht länger, als der Naturstoff und nie für sich allein bestehen, kann somit kein Schöpfer, sondern nur ein Bildner oder eine bildende Kraft sein. In der neuesten Zeit ging ein Theil der Naturforscher noch weiter, und läugnete den wesentlichen Bestand des Geistes im Menschen und in der Welt. Mag die Naturwissenschaft zur Erklärung der Entwickelungen und Bildungen der Erde und ihrer Geschöpfe von der Annahme bestimmter Atome ausgehen: so kann doch damit das Wunder der Schöpfung nie klar gemacht oder gar weggeläugnet werden. Kann etwa die Naturphilosophie die Frage, „wie ist's möglich, daß ein Stoff ewig durch sich, ohne erschaffen zu sein, da ist," überzeugend beantworten? Kann sie das Räthsel lösen, wie Atome entstanden sein sollen? Kurz, das Unbegreifliche der Schöpfung, wie das Weltall geworden, vermag kein Verstand der Ver-

ständigen aufzuhellen. Das, was am meisten einleuchtet und befriedigt, gibt die Bibel einfach durch das Wort: „Gott sprach es werde, und es ward.“ Durch diesen Satz wird auch die Emanationslehre, welche den Stoff aus der Kraft, die Welt aus Gott ohne sein freies Wollen hervorgehen, gleichsam ausfließen läßt, mit Recht als unhaltbar verworfen.

Wie lange es her sei, seitdem die Welt erschaffen wurde? Die Bibel gibt darüber keinen Aufschluß. „Im Anfange erschuf Gott“, damit beginnt die Schrift ihre Erzählung, ohne anzudeuten, wann dieser Anfang war. In der Bibel selbst wird nie und nirgends nach den Jahren der Welt oder Schöpfung gezählt. Diese Zeitrechnung wurde von den Juden erst sehr spät in nachthalmudischer Zeit angenommen. Man dachte dabei weniger an den Anfang der Welt, als an den Anfang der Menschen, so weit man geschichtlich zurückrechnen zu können glaubte. Die sechs Schöpfungstage können, wie schon Herder bemerkt, sechs Weltperioden andeuten. Erklärten die Alten (Midrasch Bereschith rabba Abschn. 19) bei einer andern Gelegenheit, ein Tag Gottes sei 1000 Jahre: warum sollten wir nicht berechtigt sein, auch unter diesen Schöpfungstagen göttliche Tage zu verstehen, d. h. große Zeitperioden? Nach dieser Auffassung zeigt sich uns das Sinnige der ganzen Schöpfungs-Erzählung, wie nach langer Zeit die erschaffene Erde sich abgekühlt und abgehärtet, womit das Steinreich geordnet war, wie sodann das Pflanzenreich und endlich das Thierreich in seinen Abstufungen entstand.

Für das Wort „Welt“ hat die Bibel keinen besonderen Ausdruck. Gewöhnlich werden „Himmel und Erde“ für Welt gesetzt; doch haben wir das Wort כֹּל für das All. In der nachbiblischen Zeit wird עוֹלָם, was in der Bibel „Ewigkeit“ oder „lange Zeit“ bedeutet, für Welt gebraucht. Ganz ähnlich aber verhält es sich mit der Bedeutung des Wortes Welt, das nach Jacob Grimm ursprünglich blos „den Zeitbegriff“, saeculum (Menschenalter), nicht den räumlichen mundus bezeichnet. (A. v. Humboldt, Kosmos I, S. 78.) Diese homonyme Benennung der Zeit und Welt hat ihren philosophischen Grund in der oben angeführten Erklärung, daß die Zeit mit der Welt ihren Anfang nahm.

1. B. Mos. 1, 1: Im Anfang erschuf Gott den Himmel und die Erde.

Jes. 44, 24: So spricht der Ewige, dein Erlöser und Bildner vom Mutterleibe an: ich, der Ewige, bin der Schöpfer des Alls; ich allein spannte den Himmel aus, und durch mich dehnte ich die Erde aus.

Dort 45, 12: Ich habe die Erde gemacht und die Menschen darauf geschaffen; meine Hände haben den Himmel ausgespannt, und sein ganzes Heer habe ich entboten.

Jer. 10, 12: Er schuf die Erde durch seine Kraft, bereitete den Erdkreis durch seine Weisheit, und durch seine Vernunft spannte er den Himmel aus.

Ps. 33, 6: Durch das Wort des Ewigen entstanden die Himmel, und durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer.

§ 62.

Wie die Welt durch Gottes Kraft und Willen erschaffen wurde, so wird sie fortan durch diese Kraft und diesen Willen erhalten und geleitet. Gott ist der Erhalter und Regierer der Welt: er erhält die Welt, d. i. er schützt sie vor ihrem Untergange, er regiert die Welt heißt, er bewahrt die Ordnung in der Welt. Diese Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott nennt man die göttliche Vorsehung oder Fürsehung. Das Walten der göttlichen Vorsehung beschränkt sich nicht auf das Weltall in seiner Allgemeinheit, sondern erstreckt sich auch auf die einzelnen Wesen, in welchem Sinne die Vorsehung bei den Rabbinen הַשְׁגָּחָה פְּרָטִית genannt wird. Eine nur auf das Ganze gerichtete, das Einzelne nicht beachtende Vorsehung ist ein hohler, undenkbarer Begriff. Denn das Allgemeine ist an sich etwas Abstraktes, das seinen concreten Inhalt nur in dem Besonderen oder Einzelnen hat. Die Annahme, die Vorsehung Gottes habe nur das Weltganze zum Gegenstande ihrer Fürsorge, und nicht auch das Einzelne, entstand theils aus dem Irrthum, es sei der Majestät Gottes unwürdig, auch auf das Einzelne, als etwas Kleinliches das Augenmerk zu richten; theils aus der Verlegenheit, es ließe sich die Existenz einer jedes einzelne Wesen beachtenden allwissenden Providenz mit der individuellen menschlichen Willensfreiheit nicht einigen, sondern beide widersprächen sich, oder eine hebe die andere auf. Wie kann der Mensch frei wählen, sagt man, zwischen Gutem und Bösem, da doch Gott schon voraus wisse jeden Schritt des Sterblichen, so daß der Mensch in der Stunde der Entscheidung nicht mehr frei ist?

Allein gegen das erste Bedenken muß kräftig eingewandt werden, daß gerade in dieser auch das Einzelne nicht ausschließenden göttlichen Fürsehung die Majestät Gottes viel größer sich bewähre, als wenn die einzelnen Geschöpfe von Gott unbeachtet blieben. (כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב״ה אתה מוצא ענותנתו Megilla F. 35 a.) Das zweite Bedenken, der scheinbare Widerspruch zwischen der Fürsehung Gottes und der menschlichen Willensfreiheit, ein Widerspruch der durch die Allwissenheit Gottes, wenn sie auch den einzelnen Menschen trifft, gegeben wäre, löst sich, wenn wir erwägen, daß wir Gottes Wissen nicht, wie das menschliche uns denken dürfen. Wir müssen uns hüten, Gottes Wissen unter der Schranke oder Form der Zeitlichkeit zu denken. Ein Vorherwissen im menschlichen Sinne läßt sich auf Gott, der erhaben ist über alle Zeit, vor dessen Geist die ganze Zeit oder Ewigkeit gegenwärtig ist, nicht anwenden. Gott sieht, wie der Mensch wählt und handelt; — aber dieses Wissen Gottes bestimmt nicht vorher den Willen des Menschen, hemmt nicht seine sittliche Freiheit. (S. Nidda F. 16, 2 und Raschi zu Sota F. 2, a. Maimonides, Jad Hachasaka über die Grundlehren der Religion II, 10 und über Bekehrung V.) Das Walten der göttlichen Vorsehung in der Natur und der Geschichte ist im Allgemeinen ein mittelbares. Unmittelbares Einwirken Gottes auf das Leben kann nur ausnahmsweise in den seltensten Fällen angenommen werden. Durch die von Gott in die Natur gelegten unveränderlichen Kräfte und Gesetze wirkt Gott ewig fort in der Natur. Durch das von Gott gegebene Lebensgesetz zwischen Grund und Folge, Ursache und Wirkung waltet Gott in der Geschichte und dem Schicksale. Von diesen ewig unveränderlichen durch Gott gegebenen Naturgesetzen spricht Jeremia (Kap. 31, 35 und 36 wie Kap. 33, 25) „daß nie weichen werden diese Gesetze vor Gott“ אִם יָמֻשׁוּ הַחֻקִּים הָאֵלֶּה מִלְּפָנַי. In den Erscheinungen der Natur, wie in den Begegnissen des Lebens sieht der Weise den Finger und hört die Stimme Gottes, und er betet als letzte Ursache aller Ereignisse in der Natur und dem Schicksale den allwaltenden Gott an. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, wird in der Bibel mit Recht jede Erscheinung in der Natur und jedes Geschick im Leben als von Gott kommend betrachtet. Gott heißt in der Schrift Lebensquell, weil von ihm alles Leben stammt und er alles Leben erhält. Jerem. 14, 22 wird so=

[illegible]

wohl die Nichtigkeit der Abgötter, als die Vergötterung der Natur verworfen. Schleiden (Studien S. 107) erklärt über diese Auffassung: „Unser Gott geht uns nicht verloren, wenn wir die Natur naturwissenschaftlich erklären und verstehen lernen. . . . Das rechte Ohr vernimmt auch noch jetzt überall Gottes Stimme."

1. Mos. 8, 22: Fortan, alle Tage der Erde sollen Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht nicht gestört werden.

5. Mos. 32, 39: Sehet jetzt ein, daß Ich, Ich es bin, und kein Gott mit mir; ich tödte und belebe, ich verwunde und heile, und Niemand rettet aus meiner Hand.

1. Sam. 2, 6 und 7: Der Ewige tödtet und belebt, senkt in die Gruft und bringt herauf. Der Ewige macht arm und macht reich, er erniedrigt und erhöht auch.

Ps. 31, 16: In deiner Hand sind meine Geschicke.

Dort 104, 27—31: Sie alle harren auf dich, daß du ihnen Nahrung gebest zur rechten Zeit. Du gibst ihnen, sie sammeln; du öffnest deine Hand, sie sättigen sich des Guten. Verbirgst du dein Angesicht, erstarren sie; nimmst du ihren Odem, sie verscheiden und kehren in ihren Staub zurück. Sendest du deinen Geist aus, werden sie erschaffen, und so verjüngst du die Oberfläche der Erde.

Neh. 9, 6: Du, o Ewiger, bist einzig, du hast erschaffen den Himmel, die Himmelshöhen, und ihr ganzes Heer, die Erde und alles, was darauf ist, das Meer und alles, was darin ist, und du erhältst sie alle am Leben, und des Himmels Heer wirft sich vor dir nieder.

Anm. Humboldt, Kosmos II. Band, S. 45: „Es ist ein charakteristisches Kennzeichen der Naturpoesie der Hebräer, daß, als Reflex des Monotheismus, sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfaßt, sowohl das Erdenleben, als die leuchtenden Himmelsräume." . . . . „Die Natur ist ihm (dem hebräischen Sänger) ein Geschaffenes, Angeordnetes, der lebendige Ausdruck der Allgegenwart Gottes in den Werken der Sinnenwelt."

§ 63.

Mit dem Glauben an eine allwaltende, Alles regierende Vorsehung konnte der menschliche Verstand das Vorhandensein des Uebels oder Bösen in der Welt nicht vereinigen. Wie kann ein Gott der Liebe, ein allgütiger Vater das Uebel in der Welt

entstehen oder bestehen lassen? Kann von Gutem Böses stammen oder kommen? Diese Fragen und Zweifel beschäftigten den denkenden Geist und führten ihn bei der Lösung dieses scheinbaren Räthsels auf Abwege. Mit einigen Modifikationen finden wir daher überall in dem Heidenthum verschiedene Arten der Gottheiten: gute und böse. In der Lichtreligion der Perser ist Ormuzd, der Herr des Lichtes, des Herrlichen und Guten, Ahriman der Fürst der Finsterniß, des Bösen und Unheils.

Gegen diese Abirrungen traten die Propheten in Israel auf, welche die Einheitslehre von Gott, den Monotheismus in seiner Wahrheit predigten, daher die Annahme verschiedener, feindlich sich entgegenstehender Principien oder Beherrscher des Lebens mit aller Kraft bekämpften. Denn das war ein trauriger Nothbehelf, die beiden sich entgegenstehenden göttlichen Leiter des Lebens aus einer höhern, unbestimmten, in Ruhe weilenden Kraft abstammen zu lassen, wie die Perser aus Zruann-Akurena. Es entwickelte sich auf diese Weise aus der Zweiheit der Gottheiten eine Dreiheit, aus dem Dualismus eine Trimurti (Trinität, Dreifaltigkeit). Gegen alle diese Verirrungen schützt die mosaische Lehre über den Einen-Einzigen Gott, der Alles leitet und regiert. Denn auch die Annahme eines wirklichen Teufels oder Satan's, wie sie, wenn auch in milder Auffassung sich in das spätere Judenthum einschlich, steht der mosaischen Religion entgegen, wie später bei der Untersuchung über die Geisterlehre nachgewiesen werden soll, und wie schon aus den im vorigen Paragraphen angeführten Versen erhellt.

Es könnte aus Mangel an richtigem Verständniß die rabbinische Erklärung, daß Gott bald als strenge Gerechtigkeit, (מִדַּת הַדִּין) bald als huldvolle Barmherzigkeit (מִדַּת הָרַחֲמִים) sich offenbare, und jene in אֱלֹהִים, diese in יְהֹוָה enthalten oder angedeutet sei, Manchen dazu verleiten, auch in dem Thalmud die Ansicht von einem guten und einem bösen Princip finden zu wollen. Allein der Thalmud sieht dabei immer nur denselben Gott als Richter und Versöhner, und will nur die Gottesnamen erläuternd erklären; Gott wird in jener Eigenschaft אֱלֹהִים, in dieser יְהֹוָה genannt. Der strenge Einheitsbegriff Gottes wurde nie im Thalmud, so wenig als in der Bibel verlassen.

Jes. 45, 6 und 7: Damit man erkenne vom Aufgang der Sonne und von ihrem Niedergange, daß nichts ist außer mir; ich bin der Ewige, und sonst Keiner, der ich das Licht bilde und die

Finsterniß schaffe, den Frieden stifte und das Uebel schaffe, ich der Herr thue dies Alles.

Klagl. 3, 37 und 38: Wer denn spricht, und es geschieht, so der Herr es nicht gebietet? Kommt nicht aus des Höchsten Munde das Böse wie das Gute?

Anm. Erst nach dem Erscheinen der 1. Ausgabe sah ich in der Zeitschr. der Deutsch. morgenländischen Gesellschaft Bd. V, S. 221 u. s. f. die historische Bestätigung meiner philosophisch deducirten Ansicht über den Dualismus und die Trimurti. Zwei Autoritäten der persischen Sprache und Literatur, mein Freund, Prof. Jos. Müller in München und Prof. Spiegel in Erlangen sprechen es aus, daß die Lehre von der unendlichen Zeit dem ursprünglichen Parsensystem fremd war.

§ 64.

Um das Vorhandensein oder Entstehen des Uebels neben der göttlichen Liebe zu begreifen, darf man die Natur des Uebels nicht übersehen. Ein wirkliches Uebel ist nur die Schuld oder das Sittlich-Böse. Dieses aber wird von dem Menschen allein erzeugt. Alle andern Uebel sind es nicht in Wirklichkeit. Denn

1) manche Uebel sind nur scheinbar und tragen den Keim des Segens in sich; es sind flüchtige harte Schicksalsereignisse, welche das Glück eines Menschen begründen, wie davon Joseph's Lebensgeschichte ein belehrendes Beispiel gibt.
2) Die zeitlichen Uebel und Leiden sind häufig natürliche Folgen oder unabwendbare Strafen unserer Fehltritte, welche zur Besserung des Lebenswandels mahnen. (S. Tosaphoth zu Baba bathra f. 144, b., woselbst auf den Unterschied aufmerksam gemacht wird zwischen Geschicken, die als Gottes Fügung zu betrachten sind, und Geschicken, die unsere eigene Hand uns bereitet.)
3) Viele Uebel dienen zur Prüfung und Heiligung, somit zum Heile des Menschen.

1. Mos. 50, 20: Und habt ihr auch Böses gegen mich beabsichtigt, Gott hat es zum Guten gelenkt, damit geschehe, wie an diesem Tage, am Leben zu erhalten ein großes Volk.

Spr. 19, 3: Die Thorheit des Menschen macht seinen Weg krumm, und wider den Ewigen tobt sein Herz.

Hos. 14, 10: Wer weise ist, der wird es einsehen, der Verständige es erkennen, daß gerade sind die Wege des Ewigen: die Gerechten wandeln darauf, und die Sünder straucheln darauf.

Jes. 12, 1: Und du wirst sprechen an jenem Tage: Ich danke dir, o Herr, daß du mir gezürnt; es wendet sich dein Zorn, und du tröstest mich.

Ps. 119, 71: Gut ist es für mich, daß ich gedemüthigt wurde, auf daß ich lerne deine Gesetze.

Spr. 3, 12: Denn wen der Ewige liebt, den züchtigt er, und wie ein Vater, der dem Sohne wohl will.

5. Mos. 8, 2: Und du sollst gedenken des ganzen Weges, den der Ewige dein Gott dich führte nun schon vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu plagen, dich zu prüfen, um zu erkennen, was in deinem Herzen ist: ob du beobachtest seine Gebote, oder nicht.

§ 65.

Ueberhaupt dürfen wir nie vergessen, daß Gottes weises Walten dem kurzsichtigen Sterblichen oft unbegreiflich erscheint; denn der Mensch urtheilt nach dem Scheine des Augenblickes und ahnt nicht die späte Entwickelung eines Geschickes. Darum, weil der Mensch mit seinem beschränkten Verstande die unendliche Weisheit Gottes nicht zu beurtheilen vermag, soll er bei den dem Sterblichen unbegreiflichen Ereignissen nicht vermessen an Gott die Frage stellen: warum thust du also, o Herr?

Jes. 45, 9: Wehe dem, der mit seinem Schöpfer hadert, eine Scherbe unter den Scherben des Erdbodens! Spricht wohl der Thon zu seinem Töpfer: Was machst du? und dein Werk — es hat keine Hände!

Dort 55, 8 und 9: Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege nicht meine Wege, ist der Spruch des Ewigen; sondern wie der Himmel höher ist, als die Erde, so sind höher meine Wege, als eure Wege, und meine Gedanken, als eure Gedanken.

Ps. 73, 16 und 17: Und dachte ich, dies zu erkennen, vergebliche Mühe war es in meinen Augen; bis ich kam in die Heiligthümer Gottes, auf ihr Ende achtete.

§ 66.

Bei den wechselnden Begegnissen des Schicksals, welche uns treffen, wähnen wir manchmal, das Loos eines Menschen entspreche keineswegs seinem Lebenswandel. Es ist eine alte verzweifelte Frage, die schon in der Bibel aufgeworfen und im

Thalmud vielfach besprochen wurde: Warum oft Frevler glücklich sind, und Fromme im Elend seufzen? Allein abgesehen davon, daß wir über Glück oder Unglück selbst bisweilen eine schiefe Ansicht haben, daß ferner nicht in diesem Erdendasein, sondern im jenseitigen Leben die vollständige Vergeltung eintritt; dürfen wir nicht übersehen, daß wir gar häufig die Menschen nicht zu beurtheilen vermögen, daher über ihren sittlichen Werth uns täuschen; weil wir nur die äußere Handlung, nicht die innere Gesinnung durchschauen können. Denn der Mensch sieht, wie die Schrift sagt, nur auf den Augenschein, und Gott sieht auf das Herz; das Herz aber oder die Gesinnung bestimmt den Werth einer That.

Jer. 17, 9 und 10: Tückisch ist das Herz, mehr denn alles, und schwach ist es, wer kann es erkennen? Ich der Ewige erforsche das Herz und prüfe die Nieren, um einem Jeglichen zu geben nach seinem Wandel, nach der Frucht seiner Thaten.

Kapitel VIII.

Der Mensch und seine Bestimmung.

§ 67.

Obgleich die Natur als ein ganzes, zusammenhängendes und harmonisches Werk dasteht: so schließt doch diese Einheit die Verschiedenheit nicht aus; vielmehr herrscht die reichste Mannigfaltigkeit in der ganzen Natur, worin jedoch ein bestimmter Stufengang, somit ein gesetzmäßiger Zusammenhang sich nicht verkennen läßt. Ein Reich in der Natur steht höher, als das andere, und in jedem Reiche wieder hat je eine Klasse oder Gattung unterscheidende Vorzüge vor der andern, und alle zusammen bilden das Weltganze in seiner Harmonie. Unter allen uns bekannten Wesen auf der Stufenleiter der Natur nimmt der Mensch den höchsten Rang ein; er ist die Krone der irdischen Schöpfung, der Bürger zweier Welten: der körperlichen und geistigen. Wie es einen Uebergang gibt von dem Steinreiche zu dem Pflanzenreiche und von diesem zu dem Thierreiche: so bildet der Mensch den Uebergang von der sinnlichen zu der geistigen Welt, von der Erde zum Himmel. Diese hohe Stellung des Menschen wird in der Schöpfungsgeschichte mit

Nachdruck hervorgehoben. Wie sonst bei keinem Geschöpfe wird in der einen Erzählung schon vor der Erschaffung des Menschen der Vorsatz Gottes den Menschen zu erschaffen angezeigt (1. Mos. 1, 26.), und in der andern Erzählung die Bildung des Leibes getrennt von der ihn belebenden Seele, welche als eine für sich bestehende, dem Körper eingehauchte Kraft dargestellt wird (1. Mos. 2, 6.), so daß die Seele oder der Geist als etwas Selbstständiges genannt ist, welcher mit dem Leibe verbunden wurde. Um dieses göttlichen Geistes willen heißt der Mensch das Ebenbild Gottes, oder vielmehr das Schattenbild Gottes (צלם Ps. 39, 7.), weil eine freilich nur schwache, sich annähernde Aehnlichkeit (כדמותנו, das כ heißt ungefähr) zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste besteht.

1. Mos. 1, 27: Und Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde, im Ebenbilde Gottes schuf er ihn.

Ps. 8, 6 und 7: Und du setztest ihn den Engeln wenig nach, und kröntest ihn mit Pracht und Herrlichkeit. Du machtest ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände, Alles legtest du unter seine Füße.

§ 68.

Die Vorzüge des Menschen vor den übrigen Geschöpfen, zunächst von den Thieren sind doppelter Natur: leiblicher und geistiger. Die leiblichen Vorzüge sind nur beziehungsweise nach dem Grade (relative); die geistigen Vorzüge sind es an und für sich dem Wesen nach (absolute). Vermöge seiner körperlichen Vorzüge steht der Mensch auf einer höhern Stufe, als die andern irdischen Geschöpfe; vermöge seiner geistigen Vorzüge zeichnet sich der Mensch nicht allein aus von den übrigen Geschöpfen unter der Sonne, sondern er unterscheidet sich ganz und gar von denselben. Denn das Thier hat keinen Geist; auf Erden hat nur der Mensch einen Geist. In dem Menschen ist die körperliche (sinnliche) und die geistige (übersinnliche) Welt vereinigt, eine Verbindung, welche, sonst nirgends gefunden, so wunderbar ist, daß sie bis heute von der Wissenschaft nicht ganz begriffen und erläutert werden konnte.

Ps. 139, 14: Ich danke dir, daß ich so ehrfurchtbar ausgezeichnet bin; wunderbar sind deine Werke, und meine Seele erkennt es wohl.

Job 35, 11: Der uns mehr belehrte, als die Thiere der Erde und uns weiser machte, als die Vögel des Himmels.

§ 69.

Bevor wir die Natur des Menschen in ihrer Verbindung zwischen Geist und Leib betrachten, muß auf die ursprüngliche Abstammung oder den Anfang des menschlichen Geschlechtes ein Blick geworfen werden. Die Frage nämlich, ob alle Menschen von Einem Paare, oder von verschiedenen Paaren abstammen, ist bis heute noch nicht überzeugend beantwortet; ja sie kann ihrem Wesen nach nie unwiderlegbar entschieden werden. Ist man doch nicht ein Mal über die Zahl der Racen einig, so daß während mancher Gelehrte nur zweierlei Racen unterscheidet, andere sogar siebenerlei aufstellen wollen, aus welcher Unsicherheit erhellt, daß die Unterscheidungsmerkmale zwischen Race und Race keine unbestritten wesentlichen sein können. Der bekannte Physiolog Johannes Müller in seiner Physiologie des Menschen Bd. II. Seite 768 u. s. f. erklärt daher: „Ob die gegebenen Menschenracen von mehreren oder Einem Urmenschen abstammen, kann nicht aus der Erfahrung ermittelt werden.“ Und Humboldt in seinem Kosmos Bd. I. S. 379 kommt zu dem Schlusse: „Kräftiger aber sprechen, auch meiner Ansicht nach, für die Einheit des Menschengeschlechtes die vielen Mittelstufen der Hautfarbe und des Schädelbaues &c.“ Wie wenig es auch der Autorität der Bibel schaden mag, wenn sie in Gegenständen, welche die Religion nicht betreffen, Ansichten enthält, die mit den wissenschaftlichen Resultaten unserer Zeit nicht übereinstimmen: so muß dennoch jener frivolen Polemik energisch entgegengetreten werden, welche jede gar nicht begründete Hypothese oberflächlich mit Jubel ausposaunt, sobald dieselbe der Bibel widerspricht, um vermeintlich das Ansehen der heil. Schrift schmälern zu können. Es ist für die mosaische Religion keine Lebensfrage, ob von Einem Paare, oder von mehreren das Menschengeschlecht abstammt, und eben so verhält es sich mit allen das religiös-sittliche Leben nicht berührenden Lehren — denn die Bibel will kein Lehrbuch in weltlichen Wissenschaften sein, sondern ein Religionsbuch —; aber die vornehmthuende Freigeisterei, welche ohne Kritik und ohne Nachdenken jede nur der Bibel widersprechende Meinung auffängt und damit die heilige Schrift verspotten zu können wähnt, wird jeder ernste wahrheitsliebende Denker mit verdienter Verachtung zurückweisen.

Der Pentateuch leitet von Einem Paare das ganze menschliche Geschlecht ab. *Adam, Erdensohn,* und *Eva* (Chava), *Lebenserhalterin,* Stammmutter, wurden die ersten Menschen genannt. Das Geschlecht, welches von diesen Stammeltern hervortrat, ging in der Sintfluth unter, und wieder war es nur Ein Paar, das am Leben erhalten und zu den Stammeltern aller Menschen wurde. Von den drei Söhnen dieses zweiten Stammvaters werden in der Schrift die verschiedenen Menschen-Racen und Völker abgeleitet. Die Annahme Eines Stammpaares aller Menschen hat die moralische Bedeutung, daß damit die *Gleichheit* aller Menschen bekundet und dadurch aller Kasten-Unterscheidung der Boden entzogen wird. Jede Scheidung zwischen dem einen und dem andern Menschen, welche von der Abstammung oder Geburt hergeleitet werden will, widerstreitet der Lehre und dem Geiste der Bibel.

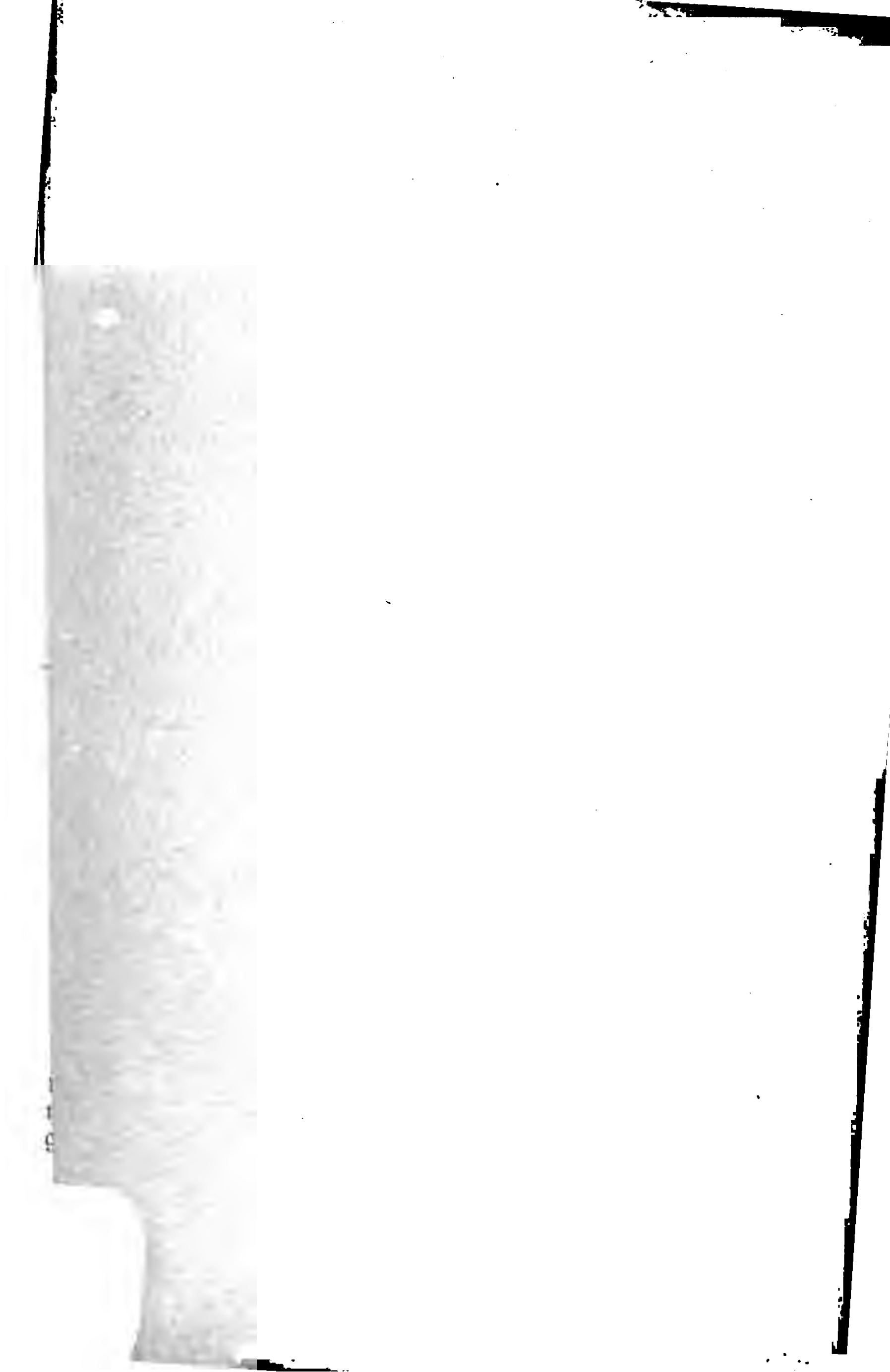
Job 31, 13—15: Wenn ich verachtete das Recht meines Knechtes und meiner Magd in ihrem Streite mit mir: was wollte ich thun, wenn Gott sich erhübe? und wenn er es ahndete, was ihm erwidern? Hat nicht im Mutterleibe, der mich schuf, ihn geschaffen, und uns bereitet in Einem Schooße?

Anm. Sanhedrin c. IV, Mischnah, 5: „Darum ward nur Ein Menschenpaar erschaffen ... um der Einigkeit (oder Gleichstellung) der Menschen willen, damit nicht Einer zum Andern sagen könne, mein Stammvater war vorzüglicher, als der deinige.“

§ 70.

Wie demnach alle Menschen durch ihre Natur von den übrigen Geschöpfen sich unterscheiden, so sind sie unter sich nach Abstammung und Naturanlage gleich. Da indessen das menschliche Leben als solches weder ein bloß körperliches, noch ein rein geistiges ist: so tritt es durch diese Mischung in mannigfaltiger Weise hervor. Wir erkennen einen dreifachen Stufengang des menschlichen Lebens in der Erscheinung: 1) das sinnliche oder animalische Leben, 2) das Seelen- oder psychische Leben, 3) das rein geistige Leben. Die Rabbinen bezeichnen das menschliche Leben in dieser dreifachen Steigerung als: 1) נֶפֶשׁ, 2) רוּחַ und 3) נְשָׁמָה (anima, animus und mens), wobei jedoch nicht übersehen werden darf, daß diese Wörter nicht immer streng geschieden sind, sondern in wechselndem Sinne gebraucht werden.

I. Das leibliche Leben des Menschen ist ähnlich dem des



Thieres, wenn auch dem menschlichen Leibe als Träger und Organ des Geistes durch seine Form, namentlich durch die aufrechte Stellung und die kunstreiche Bildung seiner Hände das Siegel der höhern Bestimmung aufgeprägt ist. Die Sprache kann nicht als ein äußeres, leibliches Merkmal des Menschen betrachtet werden; denn sie ist nicht eine Eigenschaft, sondern eine Handlung, der Ausdruck des Geistes mittelst der Sprachorgane, wie die sittliche That ein Kundwerden ist der Willensfreiheit. Das sinnliche Leben in soweit es in dem Wechsel, in dem Aufbauen und Zerfallen, in der Bildung des Leibes sich zeigt, d. h. in seiner plastischen Erscheinung hat seinen Grund vorzüglich in dem Blute, weßhalb auch die Schrift lehrt (5. Mos. 12, 23) „denn das Blut ist das Leben". Sehen wir von dieser nur materiellen Seite ab und betrachten das sinnliche Leben, wie es durch den Einfluß der Seele in der untersten Stufe sich äußert: so trägt es 1) in sich das Gemeingefühl, das in dem Innewerden des Lebens besteht; 2) erhält es durch die Einwirkungen der Außenwelt Empfindungen, wohlthuende oder schmerzliche, nach der Verschiedenheit der Eindrücke auf das sinnliche Leben. Jenes Gemeingefühl, das wir lieber allgemeine Empfindung heißen möchten, wie diese einzelnen Empfindungen sind passiver Natur. Durch die Sinne als Werkzeuge dieses Lebens kommen wir 3) zu Wahrnehmungen, Eindrücke von außen, die sich in uns abdrücken und durch unsere Selbstthätigkeit zu Vorstellungen werden, welche wir in uns wahren und sammeln oder in dem Gedächtnisse tragen und mittelst der niedern Einbildungskraft in uns nachbilden, oder sogar erweitern können, so daß wir die wahrgenommenen Gegenstände, auch in deren Abwesenheit uns vorstellen oder ihrer uns zu erinnern vermögen.

Das angeborene Verlangen der Selbsterhaltung und der damit verbundene Wunsch, Schmerz und Gefahr abzuhalten, Vergnügen und Schutz zu finden, offenbart sich in dem Triebe oder Instinkt, wodurch wir ohne alle Wahl, gleichsam blindlings und gezwungen von der innern Naturkraft zur äußern Thätigkeit angespornt werden. Das Thier erhebt sich nicht über diese Stufe des sinnlichen Lebens; aber der Mensch tritt durch seine Seele in eine höhere Sphäre, in welcher jene untere Stufe überwunden und zur untergeordneten Grundlage im Dienste der Seele wird.

II. Das Seelenleben besteht in der Thätigkeit der an die sinnliche Natur gebundenen geistigen Kraft. In diesem Kreise der psychischen Thätigkeit gleicht der Mensch der Jacobsleiter: er steht mit den Füßen auf dem Boden der Sinnlichkeit; aber mit seinem Haupte berührt er den Himmel des geistigen Lebens.

1) Der unterste Grad dieses Seelenlebens besteht in dem Gefühle, in dem Ahnen, in den innern dunklen Regungen des Herzens und dem noch unklaren Denken des Geistes. Die Gefühle sind Gedankenkeime oder Knospen, welche durch die innere Kraft und die äußere Belebung zu Blüthen sich entfalten und zu Früchten reifen sollen.

2) So gelangen wir zum Denkvermögen, das in dieser Sphäre Verstand genannt wird. Der Verstand sucht und findet das Allgemeine in dem Besondern oder Einzelnen, scheidet die wesentlichen Eigenschaften eines Dinges von den zufälligen, hält jene fest, vereint und faßt sie zusammen und gelangt auf diesem Wege zu dem Begriffe. Wenn zwei Begriffe mit einander verbunden werden, so erhalten wir ein Urtheil. Das Vermögen zu urtheilen liegt in dem Verstande. Die Urtheilskraft verfährt vorerst analytisch, sodann synthetisch, d. h. sie trennt oder theilt ursprünglich, daher ihr Name, und verbindet dann wieder das Getrennte. Wenn wir unser Urtheil beweisen wollen, so ziehen wir einen Schluß, der aus drei Begriffen oder Sätzen gebildet wird.

Das Gedächtniß ist in dieser Sphäre des psychischen Lebens durch den Inhalt, der ihm gegeben wird, durch Begriffe und Wahrheiten, ein höheres.

3) Wie in der untern Sphäre des sinnlichen Lebens der Mensch gleich dem Thiere, von einem blinden Instinkte unwillkührlich geleitet, das Angenehme sucht und das Schmerzliche flieht: so sehen wir auf dieser Stufe des Seelenlebens, daß der Mensch mit Ueberlegung nach seinen Begriffen vom Nützlichen oder Schädlichen sich selbst ohne Naturzwang zu Thaten bestimmt. Wir nennen diese Kraft Begehrungsvermögen. Durch dieses Vermögen können wir die Naturtriebe unterdrücken oder auch reizen. Es ist das die negative Freiheit, welche vom Zwange befreit ist, aber noch in der Willkühr besteht. In der Willkühr läßt der Mensch nicht von dem wirklich Guten sich leiten, sondern von dem, was ihm

gut scheint, von seinem Gutdünken, nicht von seinem Gutdenken. Demgemäß kann ihn sein Verstand wohl bestimmen, die Triebe zu bezähmen; aber er kann auch die Triebe zu Leidenschaften steigern, und so der Mensch unter das Thier sich noch herabwürdigen, so daß er durch die falsche Freiheit oder die Willkühr zum Sclaven seiner Begierden wird.

Das was für das sinnliche Leben das Gemeingefühl oder Bewußtwerden des leiblichen Daseins ist, das wird in dem psychischen Leben durch das Innewerden des Denkens und Strebens zum Bewußtsein. Cogito ergo sum.

III. In der dritten oder höchsten Sphäre stellt sich uns das rein geistige Leben dar. Wir erkennen auf dieser Stufe nicht die Seele, sondern den Geist, erhaben über die Sinnlichkeit in dem reinen Aether seiner himmlischen Thätigkeit. Für den Naturforscher, in so fern er nur seinen chemischen und mikroscopischen Untersuchungen über das Nervensystem als Träger des Seelenlebens Vertrauen schenkt, liegen die Betrachtungen über den Geist an sich außerhalb seiner Grenzen. Aber für die Philosophie, und mehr noch für die Theologie ist die Erkenntniß des geistigen Lebens an sich, wie es nach unseren innern Erfahrungen in uns sich bewegt, vom höchsten Werthe. Hat man in der Physik, in der materiellen Welt das Recht von der Erscheinung und Erfahrung auf die Kraft, von der Wirkung auf die Ursache zu schließen: warum sollte diese vernünftige Befugniß in der Metaphysik, in der geistigen Welt streitig gemacht werden? Daß wir höhere Ahnungen in uns tragen, übersinnliche Wahrheiten durch unser geistiges Vermögen erlangen und mittelst der geistigen Kraft über das Sinnliche uns erheben und es beherrschen können: — das sind Erfahrungen, Erscheinungen und Wirkungen, die wir alle mit Gewißheit haben, und welche uns die Berechtigung geben, ja uns logisch nöthigen, auf die gemeinschaftliche Ursache, auf den inwohnenden Geist zu schließen.

1) Die unterste Stufe dieser Geistesthätigkeit offenbart sich hier, wie in dem psychischen Leben, durch dunkle Ahnungen oder Gefühle, welche aber höhere Wahrheiten zum Inhalte haben. Wir möchten zur Unterscheidung von dem Gefühlsvermögen in der Seele, dieses geistige Vermögen in Beziehung auf die religiösen oder übersinnlichen Wahrheiten Gemüth, in Beziehung auf das Sittliche Gewissen nennen. Es trägt

das Gemüth in sich die Ahnung von dem Dasein eines göttlichen Wesens, von der Fortdauer unseres Geistes u. s. w. Unser Gewissen läßt uns vor und nach jeder That das Gute oder Böse derselben fühlen. Diese übersinnlichen Vorgefühle liegen als Keime in dem Geiste, finden sich daher bei allen Menschen. Ohne diese dunkle, aber mächtige Ahnung von dem Dasein eines göttlichen Wesens, würden die Menschen nicht in den Irrthum der Abgötterei verfallen sein, sondern wären, solange keine höhere Belehrung oder Offenbarung ihnen geworden, ohne alle Götterverehrung geblieben. Aber gerade der Atheismus findet sich unter keinem ganz rohen Volke; denn er ist ein Erzeugniß des irrenden Verstandes, wogegen der Polytheismus oder die Vielgötterei sich überall verbreitete, weßhalb auch im Pentateuch nur gegen die Abgötterei, nicht gegen die Gottesläugnung, gegen den Atheismus angekämpft wird.

2) Wie sich die Morgenröthe zur Mittagssonne verhält, daß dort Dämmerung, hier Helle sich zeigt: also steht das Gefühlsvermögen dem Denkvermögen gegenüber, oder so ist das Verhältniß des Gemüthes und des Gewissens zu der Vernunft, indem hier Klarheit, dort Dunkelheit wohnt. In diesem Sinne nennt Jean Paul das Herz die Knospe des Kopfes. Es ist in unserm innern, wie in der äußern Welt dieselbe Sonne, welche bei deren erstem Aufgehen noch mattes Licht verbreitet, aber auf dem Zenith des Horizonts stehend Alles erleuchtet. Die Vernunft ist das Vermögen, übersinnliche Gedanken oder Ideen zu erfassen. Die Vernunft ist der höchste Grad unserer Denkkraft. Während der Verstand noch auf dem Felde der sichtbaren Wirklichkeit, in der materiellen Welt sich bewegt, und hier seine geistige Thätigkeit beginnt und entwickelt, erhebt sich die Vernunft zur rein geistigen Welt, empfängt aus ihr ihre Anschauungen oder ihren Stoff, der ihr Wesen und Leben ist. Was wir aus der geistigen Welt wissen: die ewigen göttlichen Wahrheiten, das können wir nur durch unsere Vernunft verstehen und erkennen. Wenn die höhere Einbildungskraft, die Phantasie im besten Sinne, sich mit der Vernunft vereinigt, von dieser die Ideen aufnimmt: so kleidet sie dieselben in Bilder. Die Vernunft gibt uns die Wissenschaft der übersinnlichen Ideen, die Phantasie ist die Schöpferin auf dem Gebiete der Kunst, bringt gleichsam die Ideen zur Anschauung.

3) Es liegt in der Natur des Geistes, daß er das Gute,

welches er erkennt, auch verwirklicht sehen möchte, und das als Böses ihm Erscheinende vernichtet wissen will. So tritt der Geist als freier Wille auf. (Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Spinoza, Ethices Pars II, coroll. ad praepos. XLIX.) Die Freiheit des Willens besteht darin, daß wir nach unserer innersten Ueberzeugung uns selbstthätig zu Handlungen bestimmen, oder mit andern Worten, der freie Wille ist das Vermögen, nach unserer Vernunfterkenntniß das Gute zu thun und das Böse zu meiden. Diese Willensfreiheit ist keine negative wie in dem Begehrungsvermögen, sondern eine positive, welche alle Willkühr ausschließt. Wo der Instinkt allein herrscht, da können wir weder Gutes, noch Böses ausüben; denn dem Triebe muß das Thier folgen und kann nicht anders. Wo das Begehrungsvermögen, der Verstand in seiner zwanglosen Willkühr uns in unserm Thun leitet, da vermögen wir sowohl Gutes als Böses auszuüben. Wo der freie Wille unter der Anführung der Vernunft waltet, da vermögen wir nur Gutes und nichts Böses zu vollbringen. Frei von allem äußern Zwange, werden wir in unserm Innern genöthigt, das Gute zu wollen und zu üben, und das Böse zu verabscheuen und zu fliehen. Die Freiheit wird in dieser höchsten Sphäre zur Nothwendigkeit. Nichts in der Welt kann den Menschen zwingen, gegen seine bessere Ueberzeugung, gegen seinen innern Willen zu handeln. In dem Reiche der Sittlichkeit kann und soll jeder Mensch ein Selbstherrscher sein, welcher nach dem Vernunftgesetz regiert. In der ganzen Natur herrscht das Gesetz der Nothwendigkeit oder des Zwanges, auf dem Gebiete des sinnlich-geistigen Lebens lenkt die Willkühr die Handlungen; aber im Bereiche des Geistes, namentlich des sittlichen Geistes waltet die Freiheit. In diesem Sinne lehrt der Thalmud: „Alles wird durch die himmlische Vorsehung geleitet, nur in der Gottesfurcht hat der Mensch unbedingte Freiheit.“ הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. Man vergleiche über die Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Grätz 1796 S. 122 und 123.

Wie wir Verstand von Vernunft unterscheiden, so muß auch Klugheit von Weisheit unterschieden werden. Die Klugheit hält uns nicht von der Sünde fern, der klügste Mensch kann auch der schlechteste sein; die Weisheit jedoch verschmäht

jede Sünde, der Weise muß tugendhaft handeln, er will und kann nicht anders. Darum lehrt der Thalmud nach stoischer Anschauung: „Niemand sündigt, der nicht von einem thörichten Sinne dazu verleitet wird.“ אין אדם חוטא אלא אם נכנס בו רוח שטות·

Aus dieser Darstellung der menschlichen Natur folgt, daß Vernunft und freier Wille die zwei wichtigsten Geistesgaben sind für unser religiös-sittliches Leben. Eben so klar stellt sich heraus, daß die schon in dem § 65 erwähnte Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott in der durch Vernunft und Willenskraft dem Menschen verliehenen oder ermöglichten moralischen Freiheit, in der unbeschränkten Herrschaft des sittlichen Geistes über das Irdische oder Sinnliche sich vorzüglich kund gibt und bewährt. Den Ausspruch Chagigah Kap. II, Mischn. 1: „Wer nicht achtet auf die Herrlichkeit seines Schöpfers, besser er wäre nicht geboren“, erklärt Maimonides: d. h. wer nicht beachtet und berücksichtigt seine Vernunft (in ihrer Denkfähigkeit); denn die Vernunft ist die Herrlichkeit des Schöpfers in dem Menschen.

Das Innewerden dieser reinen geistigen Natur in dem Menschen, das Wissen von seinem göttlichen, freien Geiste bringt den Menschen zum Selbstbewußtsein. Was auf der sinnlich-leiblichen Stufe das Gemeingefühl, oder die allgemeine Lebensempfindung; was auf der sinnlich-geistigen, der psychischen Stufe das Bewußtsein; das ist auf der rein-geistigen Stufe das Selbstbewußtsein. In diesem Selbstbewußtsein erkennt und hat der Mensch seinen höchsten Werth, seine hohe Stellung in der Welt. Das ist der Sinn der Stelle in den Sprüchen der Väter (III. 14): „Werth ist der Mensch, daß er erschaffen ist in Gottes Ebenbilde; ein vorzüglicherer Werth besteht für den Menschen darin, sich bewußt zu sein, daß er in Gottes Ebenbilde erschaffen ist, חביב אדם שנברא בצלם חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם· (Späteres Unverständniß dieser Stelle setzt das Wort אלהים nach dem zweiten בצלם hinzu.) Nach Hegel's Sprache würden diese Worte lauten: Der Mensch ist an sich im Ebenbild Gottes erschaffen, und er soll es auch für sich sein oder wissen, daß er es sei.

1. Mos. 1, 26: Und Gott sprach: Laßt uns machen Menschen in unserm Bilde, nach unserer Aehnlichkeit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über den Vogel des

Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das sich regt auf der Erde.

Dort 2, 7: Und es bildete der Ewige, Gott, den Menschen aus Staub von dem Erdboden, und blies in seine Nase eine lebendige Seele, und der Mensch ward zum lebenden Wesen.

Spr. 20, 27: Eine Leuchte des Ewigen ist die Seele des Menschen, durchforschend alle Gemächer des Innern.

Job 32, 8: Fürwahr, ein Geist ist in dem sterblichen Menschen, und der Hauch des Allmächtigen macht sie vernünftig.

§ 71.

Die aus Leib und Seele zusammengesetzte Natur des Menschen erweckt auch durch diese Doppelheit und Verschiedenheit verschiedene sich feindlich entgegenstehende Bestrebungen. Das Körperliche am Menschen hängt dem Vergänglichen und Sinnlichen an; das Geistige aber strebt nach dem Ewigen und Vernünftigen. Dadurch entsteht in des Menschen Brust ein Kampf zwischen seiner irdischen und seiner himmlischen Natur; indem diese die Vernunftgebote zu befolgen trachtet, jene die sinnlichen Begierden zu befriedigen verlangt. Wie nun die Natur des Vernünftigen besser ist und vorzüglicher, als die des Sinnlichen: so ist auch das Streben des Geistes ein höheres und edleres, als das des Körpers. Das Höhere aber soll über das Niedere, das Edle über das Gemeine herrschen. Demgemäß ist es unsere Aufgabe, die vernünftigen Anforderungen unserer Seele mehr zu beachten und zu befolgen, als die thierischen Neigungen unseres Leibes. Die Macht zu dieser Herrschaft des Geistes über den Körper ist, wie im vorhergehenden Paragraph nachgewiesen wurde, von Gott uns dazu verliehen, da wir mit Vernunft und Willensfreiheit ausgerüstet sind. Jeder Mensch trägt in sich die Gewißheit von dieser, seiner Freiheit, welche sich nicht wegläugnen läßt.

1. Mos. 4, 7: Ist es nicht so? Wenn du Gutes thust, so wirst du dich erheben; wenn du aber nicht Gutes thust, so lagert vor der Thüre die Sünde, nach dir ist ihr Verlangen, du jedoch kannst über sie herrschen.

5. Mos. 30, 19: Ich rufe heute Himmel und Erde zu Zeugen wider euch: das Leben und den Tod habe ich dir vorgelegt, den Segen und den Fluch, und du sollst wählen das Leben, auf daß du und deine Nachkommenschaft leben.

§ 72.

Wenn wir von der bessern Geisteskraft den richtigen Gebrauch machen, so daß wir die sinnlichen Begierden dem freien Willen und unsern Willen dem Willen Gottes unterwerfen; kurz das Böse meiden und das Gute thun: so handeln wir *tugendhaft* oder fromm; thun wir das Gegentheil, so handeln wir *lasterhaft* oder sündlich. *Die Tugend ist die unerschütterliche Gesinnung, welche das Gute liebt und vollbringt, das Böse aber haßt und flieht.* Den Gegensatz zur Tugend bildet das Laster; denn es ist *die Gesinnung, welche am Bösen Gefallen hat und es ausübt, das Gute aber verachtet und meidet.* Die Tugend ist demnach in dem Kampfe zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen dem freien Willen und der thierischen Begierde der Sieg des Guten über das Böse. Wir erlangen diesen Sieg durch *Selbstbeherrschung.*

Das Wort Tugend, virtus (Griechisch *ἀρετή*), bedeutet eigentlich Tauglichkeit, Tüchtigkeit, Tapferkeit. Im Hebräischen wird dafür besser צְדָקָה Gerechtigkeit oder חֶסֶד Frömmigkeit gebraucht, wie denn auch die *σωφροσύνη* der Griechen die Bedeutung der Tugend nach ihrem religiösen Begriff angemessener ausdrückt. Indessen darf nicht übersehen werden, daß צְדָקָה auch „Macht“ bedeutet. — Aristoteles in seiner Ethik E, 3, 20 nach Bekkers Ausgabe hat ebenfalls den Satz aus Theogenes: „In der *Gerechtigkeit* sind alle Tugenden zusammen enthalten“. *Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι.*

5. Mos. 6, 25: Und zur Tugend wird es uns sein, wenn wir beobachten zu thun dieses ganze Gesetz vor dem Ewigen unserem Gott, wie er uns geboten.

Ps. 106, 3: Heil den Beobachtern des Rechts, jedem, der Tugend übt durch alle Zeiten.

Spr. 13, 6: Tugend behütet die Unschuld des Wandels, und Bosheit verführt zur Sünde.

§ 73.

Aus der Lehre in der Schrift über die Tugendhaftigkeit oder die Lasterhaftigkeit des Menschen geht klar hervor, daß von einer mit der Geburt schon beginnenden oder daseienden sündigen Natur des Menschen keine Rede sein kann. Der

1 [illegible] 45, 8 [illegible]
[illegible] n. 24 [illegible]
[illegible] n. 25 [illegible]

Mensch ist bei seinem Eintritte in's Dasein weder gut, noch schlecht, sondern hat nur die Anlage wie die Wahl, das eine wie das andere zu werden. Die Materie oder sinnliche Natur an sich ist nach der Lehre des Mosaismus nicht unrein, die Befriedigung der leiblichen Triebe, solange damit kein Sittengesetz übertreten wird, nichts Verwerfliches. Nirgends in der israel. Bibel wird daher befohlen, das Fleisch zu tödten, sondern nur verlangt, daß es im Dienste des Geistes stehe. Die Kasteiung des Leibes wird nur Ein Mal an dem Versöhnungstag angeordnet. Gegentheils sollen die körperlichen Kräfte wie die geistigen erhalten, gepflegt und gekräftigt werden, um sie zu segensreicher Thätigkeit gebrauchen zu können. Diese Mahnung wird wie in der Bibel, so in dem Thalmud gegeben. Sobald die sinnliche Natur nicht als unrein und sündlich betrachtet wird, hat die Peinigung und Schwächung dieser Natur nicht allein keinen Sinn, sondern sie wird zur Unvernunft und daher zur Sünde.

Wie dem Judenthum der Leib gleich dem Geiste als rein und unbefleckt von seiner Entstehung aus erscheint: so anerkennt es noch weniger eine Erbsünde, so daß sich die Sünde des ersten Menschenpaares von Geschlecht zu Geschlecht wie eine ewige Krankheit fortpflanzte. Täglich bekennt der Israelit im Gebete: „Mein Gott, die Seele, welche du mir gegeben ist rein.“ Demnach ist Keiner als Sünder geboren, wird Jeder erst Sünder durch seine eigene Frevelthat.

Wie begründet diese Ansicht über die menschliche Natur ist und in dem Judenthum der unbestrittenen Anerkennung sich erfreut: so mag dennoch zur Widerlegung der gegnerischen Anschauung nicht überflüssig sein, die dagegen erhobenen Einwürfe zu prüfen.

Als erster Schriftbeleg für die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen gilt die Stelle 1. Mos. 8, 41: „Denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ Allein es heißt hier von Jugend auf, nicht aber von der Geburt an. Schön erklärt das schon der **Midrasch Thanchuma** zu 1. M. 3, 22, zu dem Verse, der nach der ersten Sünde der Menschen, dem sogenannten Sündenfalle gesprochen wurde: „So du fragen wolltest: warum schuf Gott die böse Begierde (Sinnlichkeit), von welcher es doch heißt, denn das Herz 2c.? du nennst sie böse, wer kann sie gut

machen? Der Heilige, gelobt sei er, antwortet: du machst sie erst böse; denn in der Kindheit lebt der Mensch noch in Unschuld, und erst später zieht er die Begierde zur Leidenschaft groß.“ וא״ת למה ברא. י״הר שכתוב בו כי יצר לב האדם רע מנעוריו אתה אומר שהוא רע מי יוכל לעשותו טוב. אומר הק״בה אתה עושה אותו רע למה תינוק בן ה״ וו״ וז״ וח״ וט״ אינם חוטאים אלא מבן עשר ואילך ואז הוא מגדל יצה״ר.

Eine zweite Schriftstelle, auf die als Beweis für die Angeborenheit der Sünde noch größeres Gewicht gelegt wird, ist **Ps. 51, 7.** הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי. Es ist jedoch hier nicht im Allgemeinen von dem Menschen, sondern von dem Verbrechen David's die Rede, der von dem ersten Kinde, das **Bathseba** ihm gebar, reuigen Herzens eine solche Klage aussprechen durfte und mußte.

Die Worte **Jes. 48, 8:** „Und abtrünnig vom Mutterleibe an wirst du genannt,“ beziehen sich auf das Volk Israel, das schon im Anfange seiner Lebensgeschichte von Gott abgefallen und Götzendienst getrieben hat.

Noch ein Ausspruch im Thalmud, welcher die Annahme einer Erbsünde im Judenthum zu bekräftigen scheint, bedarf der Erörterung. Drei Mal (**Sabbath F. 145** und **146; Jebamoth F. 103,** b. **Aboda sara F. 22,** b.) wird der Ausspruch des **Rab. Jochanan** und **Rab. Joseph** hervorgehoben: „Als die Schlange zur **Eva** gekommen war, warf jene in diese unreines Gift; bei Israel, das am Sinai die Offenbarungslehre empfing, hörte die Wirkung dieses Giftes auf; bei den Heiden jedoch, welche die Sinailehre nicht erhalten, hörte diese Wirkung nicht auf.“ בשעה שבאה נחש על חוה הטיל בה זוהמא: ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן: אומות (נכרים) שלא עמדו בהר סיני לא פסקה זוהמתן. Die Schlange ist keineswegs das Bild der thierischen Begierde, der Sinnlichkeit, sondern der b ö s e n L i s t, der schlauen Willkühr, denn die Schlange war l i s t i g e r, a l s a l l e T h i e r e d e s F e l d e s (**1. Mos. 3, 1**). Die leibliche Natur ist nicht listig, der thierische Trieb an sich, wie oben § 70 bemerkt wurde, sündigt nicht; aber der ungläubige Verstand, die unsittliche Klugheit will dem Menschen einreden, er habe sich dem göttlichen Wollen nicht zu unterwerfen, er sei sich selbst Gesetzgeber und Autokrat, und wisse daher schon so gut als Gott oder die göttliche Vernunft, was gut oder böse ist: U n d i h r s e i d w i e G o t t, e r k e n n e n d

Gutes und Böses. (Dort V. 5 והייתם כאלהים ידעי טוב ורע.) Dieses Gift des gottlosen Verstandes, der verführerischen List, der Schlangenklugheit wurde am Sinai durch die Mittheilung des Gesetzes von Gott und die Annahme des Gesetzes von Israel, wobei dieses aussprach: Alles was der Ewige gesprochen, wollen wir thun (2. Mos. 19, 8) für Israel unschädlich gemacht oder getilgt, indem die Thora, wie der Thalmud sich ausdrückt, zur heilenden Arznei סם חיים wurde. Im Heidenthum aber wirkte diese Selbstvergötterung noch fort.

Nach der mosaischen Lehre tritt also der Mensch ohne Schuld d. h. unschuldig in's Leben. Diese Unschuld ist aber noch kein Verdienst. Erst wenn der Kampf zwischen Gutem und Bösem, zwischen Recht und Unrecht in des Menschen Seele beginnt und das Gute siegt über das Böse, dann wird die Unschuld zur Tugend, die Gerechtigkeit des Wandels zum Verdienste. Daher die rabbinische Mahnung: „Gib deinen Geist rein an Gott zurück, wie er ihn rein dir gegeben."

Koh. 7, 29: Das allein, siehe, habe ich gefunden, daß Gott den Menschen schlicht (unschuldig) geschaffen; sie aber suchen viele Klügeleien.

Anmerkung: Wir geben jenen christlichen Theologen zu bedenken, welche den Gott der Israeliten oder, wie sie sagen, den Gott des alten Testaments der Härte und Ungerechtigkeit bezichtigen, weil er die Schuld der Väter an den Kindern bis in's dritte und vierte Geschlecht heimsucht — ein Mißverständniß, das bei dem zweiten Spruch schon widerlegt wurde — obwohl hier beigefügt ist, an denen, die Gott hassen; ob das etwa gerecht von Gott wäre, daß er die Sünde des ersten Menschenpaares allen nachkommenden Geschlechtern in Ewigkeit anrechnen und alle die verdammen sollte, die nicht an das Wunder der Erlösung glauben wollten, selbst die gar nichts davon wissen, so daß jene ohne Schuld gestraft, diese ohne Verdienst begnadigt würden?

§ 74.

Der Mensch mit seiner zweifachen Anlage, der zum Guten und der zum Bösen, hat die Aufgabe wie die Macht gut zu werden, oder tugendhaft und fromm zu leben. Das ist unsere Bestimmung von und vor Gott. Jedes Wesen, jedes Ding hat seine Bestimmung; denn Bestimmung heißt: der Zweck, weshalb eine Sache da ist, und das Ziel, das um dieses

Zweckes willen erreicht werden soll. Zur Erreichung dieses Zweckes und Zieles besitzt jedes Wesen seine natürlichen Anlagen als Mittel. Je reicher und vorzüglicher die Anlagen oder Kräfte eines Wesens sind, desto größer und höher ist auch die Aufgabe, zu deren Lösung es erschaffen, desto erhabener seine Bestimmung, zu deren Erfüllung es berufen ist. Es erfüllt ein Wesen seine Bestimmung, wenn es das in Wirklichkeit wird, was es seiner Natur nach werden soll und kann. Der Mensch als das vorzüglichste unter allen irdischen Wesen hat daher die höchste Bestimmung unter allen Geschöpfen der Erde. Denn der Mensch, der nach seinen geistigen Anlagen ein Ebenbild Gottes heißt, soll in der That gottähnlich werden. Des Menschen Bestimmung ist also die Gottähnlichkeit. Gott aber ist der vollkommenste und seligste Geist; der Mensch soll daher die ihm möglichste Vervollkommnung und Seligkeit erstreben. Die Gottähnlichkeit hat die Vollkommenheit zu ihrem Ziele, die Seligkeit zu ihrem Zwecke, und die Mittel beides zu erlangen sind die geistigen Kräfte. Durch das Anwenden der Mittel gelangen wir zum Ziele, wozu jene der Weg sind, und durch die Erlangung des Zieles erreichen wir den Zweck. Durch das Ausbilden und Veredeln unserer Kräfte kommen wir zur Vollkommenheit und durch diese zur Seligkeit. Die wesentliche Vollkommenheit, nach welcher wir alle streben können und sollen, ist die sittliche Vollkommenheit oder die Heiligkeit. Durch Selbstheiligung und Lebensweihe gewinnen wir den innern Seelenfrieden (שָׁלוֹם), fühlen uns hienieden glückselig und jenseits selig. Das hebr. Wort שָׁלוֹם, das wir gewöhnlich Frieden übersetzen, drückt den vollendeten Grad des dies- und jenseitigen Seelenheils aus. Wenn wir diesen Seelenfrieden als Zweck der Selbstheiligung anerkennen, so trifft uns damit nicht der Vorwurf, welcher dem Eudämonismus gemacht wird. Nicht als lockenden Lohn, sondern als wesentliches Moment der Vollkommenheit erkennen wir den Seelenfrieden. Die Gottähnlichkeit schließt die Beseligung in sich, die reine Tugendübung ist Seelenwonne. So ist die Gottesfurcht, der fromme Lebenswandel unser Lebensberuf. Diesen Beruf Gott zu dienen und ihm ähnlich, oder heilig zu werden, empfing Israel am Sinai, und alle Menschen sind dazu verpflichtet, diese Bestimmung zu erkennen und zu erfüllen.

3. Mos. 19, 2: Rede zu der ganzen Gemeinde Israel und sage

ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה.

zu ihnen: Heilig sollt ihr sein; denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott.

Dort 20, 7: Und ihr sollt euch heiligen und heilig werden, denn heilig bin ich.

Ps. 34, 12—15: Kommt Kinder, hört auf mich, Gottesfurcht will ich euch lehren: Wer ist der Mann, der Leben verlangt, der Tage liebt, um Gutes zu schauen? Wahre deine Zunge vor Bösem und deine Lippen vor trügerischem Reden. Meide Böses und thue Gutes, suche Frieden und jage ihm nach.

Job. 28, 28: Und zum Menschen sprach er: Siehe, Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und das Böse meiden, Vernunft.

Koh. 12, 13: Der Schlußsatz, der überall gehört wird, ist: Fürchte Gott und bewahre seine Gebote; denn das ist die Bestimmung aller Menschen.

§ 75.

Erwägen wir die Größe der menschlichen Bestimmung, so sehen wir ein, daß es für uns keine Zeit im Dasein gibt, in welcher wir sagen könnten, wir hätten unser Ziel erreicht, wir seien vollkommen. Durch das ganze Leben, das fühlen wir alle, haben wir an uns noch zu bessern; von Tag zu Tag können wir uns veredeln, so daß es auf der Bahn zu unserer Vervollkommnung für uns nie einen Stillstand geben darf, weil wir immer weiter schreiten können und sollen. Unser Streben nach Gottähnlichkeit muß demnach ein ununterbrochenes und rastloses sein. Denn Gott selbst, der Heiligste, der Vollkommenste soll ja unser Vorbild sein; Gottähnlich sollen wir werden, worin schon die Aufforderung für uns liegt, in der Selbstheiligung nicht stille zu stehen, da wir das Vorbild doch nie erreichen. Es darf nicht übersehen werden, daß, wie sehr auch das Beispiel weiser und frommer Menschen uns zur Nacheiferung dienen und uns anspornen kann, dennoch nirgends in der heiligen Schrift irgend welche Menschen, selbst die edelsten und besten nicht, als vollständige Muster aufgestellt sind, sondern immer nur Gott allein als unser Vorbild genannt wird. Der Thalmud erklärt bekanntlich, der Wandel in den Wegen Gottes und die Anhänglichkeit an Gott bestehe in dem Streben, durch Gerechtigkeit, Wohlwollen und Barmherzigkeit Gott ähnlich zu werden.

5. Mos. 13, 5: Dem Ewigen, eurem Gott, sollt ihr nachwandeln und ihn fürchten und seine Gebote beobachten und auf seine Stimme hören und ihm dienen und ihm anhangen.

Dort 18, 13: Vollkommen sollst du werden vor dem Ewigen, deinem Gott.

Anm. I. Kant. l. c. S. 32 und 33: „Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. — . . . Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die practische Regel allgemein ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten." Wir fügen hinzu, dieses wahre Original ist die Vollkommenheit Gottes.

§ 76.

Durch die Erfahrung, daß unsere geistigen Kräfte die Vollendung ihrer Ausbildung und Veredelung in diesem mit dem Tode des Leibes endenden Leben nie erlangen, werden wir auf den Gedanken geführt, unser Geist müsse unsterblich sein; denn Gott der Allweise kann nicht unweise oder zwecklos handeln. Was aber wäre unweiser und zweckloser, als daß uns Anlagen und Fähigkeiten verliehen wären, welche wir nie ganz auszubilden und zu vervollkommnen vermöchten?

Auch trägt der Geist das Bewußtsein seiner Unvergänglichkeit in sich. Wie es daher kein Volk gab und gibt, in welchem sich gar keine Spur des Glaubens an ein göttliches Wesen fände: so kennen wir auch kein Volk, in welchem die Ahnung der Unsterblichkeit nicht auf irgend eine Weise sich Bahn brach. Aber wie alle heidnischen Nationen in ihren Vorstellungen von Gott von Verirrungen nicht frei blieben: so herrscht auch Irrthum bei allen diesen Völkern über die Fortdauer des menschlichen Lebens. Mögen die einen mehr, die andern weniger der Wahrheit sich genähert haben, frei von falschen und täuschenden Begriffen über Gott und Unsterblichkeit hielt sich kein Volk. Diese Irrthümer geben aber, wie schon früher bemerkt wurde, Zeugniß von dem Dasein dieser angebornen dunklen Vorgefühle.

Der Glaube an die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes erhält seine Bekräftigung in der ganzen Natur. In der ganzen irdischen Schöpfung um uns her trifft die Vergänglichkeit oder der Wechsel immer nur die äußere Form, die leibliche Gestalt, ohne die innere belebende Kraft zu berühren. Nur die sichtbare

[illegible]

Materie wandelt, die unsichtbare Kraft aber besteht unverändert fort. Selbst der Stoff wechselt nur, er geht aber nicht ganz unter. In dem ganzen Naturreiche findet sich keine gänzliche Vernichtung, sondern nur Veränderungen des Sichtbaren. Die unsichtbare Kraft besteht unversehrt in diesen Metamorphosen des Lebens und tritt stets in neuen Formen hervor. Die Kraft ist nicht an den Stoff, sondern der Stoff an die Kraft gebunden. Die Kraft ist überall das eigentliche Leben; das Leben selbst aber kann natürlich nicht in den Tod übergehen. Der Tod ist demnach nichts anderes, als die Trennung der Kraft von dem Stoffe, das Scheiden des Belebenden aus dem Belebten, der Weggang des Geistes aus dem Körper.

Die Fortdauer der Kräfte in der Natur ist wie das ganze Naturleben, weil das Selbstbewußtsein fehlt, nur eine allgemeine, keine individuelle oder persönliche. Das Leben des Geistes aber ist ein selbstbewußtes, daher persönliches. Alle Geschöpfe auf Erden, das Thier wie die Pflanze, haben nur eine Lebenskraft, im Thiere oder in höhern Klassen der Thierwelt ist die Lebenskraft eine höhere, seelenhafte; in dem Menschen allein lebt ein freier denkender Geist. Wie daher das Erdenleben aller irdischen Wesen ein wesentlich verschiedenes von dem des Menschen ist: so ist auch der Fortbestand dieses Lebens nach der Trennung der unsichtbaren, belebenden Kraft von der sichtbaren, belebten Materie ganz anders bei dem Menschen, als bei den übrigen Geschöpfen auf Erden. Die Unzerstörbarkeit der Naturkraft sichert die Gattung vor dem Untergange; aber das einzelne Wesen, das schon im Leben durch diese in ihm wirkende Kraft, kein selbstbewußtes Leben hatte, hört mit der Trennung der Kraft von dem Körper auf; denn die fortdauernde Kraft entbehrt der Selbstständigkeit, besteht nicht für sich, sondern nur in der Natur fort. Ein gleiches Loos theilt zwar auch der Mensch als sinnliches Wesen; aber der Geist im Menschen, der schon während der Körper noch sein ihn umschließendes Organ war, sich selbst angehörte, sich als selbstbewußtes Ich fühlte, bleibt in dieser Eigenschaft auch nach dem Abwerfen der leiblichen Hülle, er besteht individuell fort. Die Verschiedenheit des Lebens zwischen dem gedankenlosen Thiere und dem vernünftigen Menschen, die schon vor dem Tode bestand, sie bleibt natürlich auch nach dem Tode. Die thierische Lebenskraft verliert sich in der allgemeinen Naturkraft; der menschliche

Lebensgeist, der stets über dieser Naturkraft stand, besteht auch nachher so fort. Darum, weil der Mensch vermöge seines selbstbewußten Geistes der ganzen Welt selbstständig gegenüber steht, bildet er gleichsam eine Welt für sich, und wird von den Alten Mikrokosmos עולם קָטָן genannt, im Gegensatze zu der gesammten Welt, welche Makrokosmos עולם גָּדוֹל heißt.

Es darf nicht übersehen werden, daß es für die Naturwissenschaft als solche keinen persönlichen Gott und keine unsterbliche Seele gibt, oder daß beide Ideen, wie alle übersinnliche Begriffe außerhalb des Forschungskreises dieser exakten Wissenschaft liegen. Die Macht der Naturwissenschaft dehnt sich nicht über die materielle Welt hinaus; ihr Reich ist die Stoffwelt und die in ihr wirkenden Kräfte, woselbst sie mit Mikroskop und Retorte wirkt. Von den Wirkungen schließt die Naturwissenschaft auf die Ursachen, von den Erscheinungen auf die Beschaffenheit der Kräfte, jedoch nur in ihrer sinnlichen Thätigkeit. Die Vernunftwelt liegt außerhalb der Sphäre dieser naturwissenschaftlichen Untersuchungen. An dieser Gränze beginnt die Thätigkeit und Herrschaft der speculativen Philosophie und der Theologie. Uebrigens sind alle Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, wie die für das Dasein Gottes, keine streng mathematischen oder logischen. Der Hauptträger dieser beiden Wahrheiten ist unser eigner Geist.

Die große Wahrheit der Unsterblichkeit unserer Seele wird ausdrücklich in der Offenbarungslehre ausgesprochen. In der ältesten Urkunde der heiligen Schrift ist die Unsterblichkeit des Geistes nur leise angedeutet; aber daraus folgern zu wollen, daß die Moseslehre keine Fortdauer des Geistes verheiße, auch nur kenne, ist eine irrige Uebereilung. Wenn nur der einzige Satz in der Schöpfungsgeschichte, daß vorerst der menschliche Leib aus Staub gebildet und dann diesem Leibe eine lebendige Seele von Gott eingehaucht wurde, richtig und unparteiisch aufgefaßt wird: so muß eingeräumt werden, die Bibel lehre schon an ihrer Spitze die Göttlichkeit, somit die Selbstständigkeit und Unvergänglichkeit des menschlichen Geistes, wie auch Herder das anerkennt in dem Buche „Geist der hebräischen Poesie:“ I, 1: „Sie vergessen aber, mein Freund, daß diese Leimhütte mit einem Hauche Jehova's beseelt war; in Gottes Odem weht der Geist der Unsterblichkeit und aller Kräfte.“ Dieser Glaube an die Unsterblichkeit tritt mit trostreichem Bewußtsein und hoffnungs-

[illegible] orcus rapiàn Ges.

vollem Blicke in die Zukunft mehrmals uns entgegen in den folgenden Büchern der heiligen Schrift, namentlich in den Psalmen, und zwar auf eine Weise, welche mehr erhebt und überzeugt, als der trockene Ton der Belehrung.

Dieser Ansicht stimmt auch Joh. v. Müller bei, in seiner Allgemeinen Geschichte IX, 4: „Zur Befestigung dieser Dinge schrieb Moses nicht ein Religionssystem, dessen todter Buchstabe durch vieldeutigen Sinn im Lauf der Zeiten Zankapfel der Priester werden möchte; die wenigen Wahrheiten, welche (von dem, was über die Fassungskraft unserer Sinne reicht) dem Menschen zum Wissen gegeben sind, lebten in der Ueberlieferung der Väter, die er berichtigte, und werden besser gefühlt, als gelesen. Darum hat er selbst von der Unsterblichkeit, von deren Glauben genugsame Spur in seinen Schriften vorkömmt, weder in Geschichten (welche immer mit dem Grabe endigen), noch in Gesetzen (die sich auf Beziehungen der Sinnenwelt gründen) Anlaß zu reden.“

Auch das darf nicht übersehen werden, daß der Tod, welcher dem ersten Menschen angedroht wurde, um ihn von der Sünde abzuhalten, und dessen Eintreffen nach der Sünde dem Adam nochmals angezeigt ward, mit den Worten bezeichnet ist: „Denn Staub bist du, und in den Staub kehrst du zurück.“ Staub kann aber nach der oben angeführten Darstellung über die Schöpfung des Menschen nur der Körper genannt werden, so daß nur dieser, weil er aus Staub gebildet ist, in den Staub zurückkehrt; nicht aber der Gotteshauch, der Geist, der nicht aus Staub besteht. So dürfen wir annehmen, daß nach der ältesten Anschauung der Bibel, der Körper verwest oder zu Staube wird, die Seele aber in ihre Heimath zu Gott zurückkehrt.

Es muß noch einem allgemein verbreiteten Irrthum über Scheol שְׁאוֹל entgegengetreten werden. Dieses Wort bedeutet einfach Höhle oder Gruft. Dieses Wort ist seinem Stamme und Sinne nach verwandt mit שעל (S. Thenius zu 1. Kön. II, 6, der Böttcher de inferis citirt). Nach allen Dar- und Vorstellungen in der Bibel hat in dem Scheol alles Leben aufgehört, weßhalb hier weder an ein Zusammenleben, noch an ein Schattenleben der Todten gedacht werden darf. Die alten jüdischen Gelehrten verstehen stets unter שְׁאוֹל einfach das Grab. So übersetzt das Targum unter dem Namen Jonathan ben Usiel Genes. 37, 35 שאולה mit לבי קבורתא.

Eben so Eben Esra zu dſ. St. und Kimchi im Lexicon s. h. v. Befremden muß es, daß Fürst in seinem Lexicon noch am Schattenreiche und dem Aufenthalte der abgeschiedenen Seelen dort festhält. Die bibl. Stellen, die er als Beläge anführt, enthalten keine Bestätigung dieser irrigen Anschauung. Denn רפאים, synonym mit מתים, heißen geradezu die Todten, Abgelebten. Es findet sich auch nicht eine einzige Stelle in der Bibel, welche die Behauptung, man habe den Scheol als allgemeinen Sammlungsplatz der geschiedenen, ein schwaches Schattenleben führenden Seelen zu betrachten, rechtfertigen könnte. Als einen sichern Beleg für diese irrige Auffassung wird Jes. 14, 9 u. ſ. f. angeführt. Aber es muß aller Sinn für Poesie verloren sein, wenn man in dieser Gleichnißrede משל (V. 4) trockene prosaische Wahrheit findet. Wäre eine Berechtigung gegeben, V. 9 und 10: „Die Hölle von unten zittert dir, deiner Ankunft entgegen; sie weckt auf alle die Abgeschiedenen, alle mächtigen Führer der Erde, regt auf von ihren Thronen alle Könige der Völker. Alle heben sie an und sprechen zu dir: auch du bist siech geworden, wie wir, bist uns nun gleich,“ als Wirklichkeit zu fassen: so müßte auch V. 8: Auch Cypressen frohlocken über dich, Libanon's Zedern, (sprechend): seitdem du liegst, zieht Niemand herauf, der uns abhaue“ so genommen werden. Sehen wir aber in den freudigen Ausdrücken der Cypressen und Cedern ein poetisches Bild: warum sollten wir in der Aufregung und den Reden der Todten prosaische Wirklichkeit suchen? Kurz es findet sich in der Bibel keine Spur davon, daß die Israeliten an ein Schattenleben der Seelen in dem Scheol glaubten, wie die Griechen an ein solches in dem Hades. — Alle übrigen Stellen bezeichnen Scheol einfach als Grab, in welchem gar kein Leben mehr ist. Eben so wenig als aus dem Ausdrucke „in den Scheol gehen“ ein Versammeltsein der Geschiedenen gefolgert werden darf, kann der Ausdruck „zu seinen Vätern oder seinem Volke gesammelt werden“ als ein Eingehen in das Reich des ewigen Lebens, als ein Beweis für den Glauben an Unsterblichkeit genommen werden, sondern es steht diese Redeweise einfach für Sterben, wie schon Kimchi in seinem Lexicon erklärt: „Die Bedeutung ist Gesammelt werden, und wird zur Bezeichnung des Todes gebraucht; denn der Sterbende geht den Weg, welchen seine Vorfahren gegangen, wird gleichsam zu ihnen gesammelt.“ Nicht in kleinlichen dunk-

[illegible]

len Ausdrücken, sondern in kräftiger, hoffnungsreicher Zuversicht spricht sich das Vertrauen auf die Unvergänglichkeit unseres geistigen Lebens in der Bibel aus.

Ps. 16, 9 und 10: Darum freut sich mein Herz, und frohlocket meine Seele, auch mein Leib ruht sicher; denn du überläßt meine Seele nicht der Gruft, du läßt deine Frommen Untergang nicht sehen.

Dort 17, 15: Ich aber werde in Gerechtigkeit dein Antlitz schauen, werde beim Wiedererwachen mich laben an deiner Gestalt.

Dort 49, 16: Aber Gott erlöst meine Seele aus der Macht des Grabes; denn er nimmt mich auf. Sela. (Vergl. Ps. 73, 23—26.)

Job. 19, 25 und 26: Und ich weiß es, mein Erlöser lebt, und zuletzt über den Staub erhebt er sich. Und nachdem diese, meine Haut vernichtet sein wird, und ich ohne Körper bin, schaue ich Gott.

Koh. 12, 7: Und es kehrt der Staub zur Erde zurück, sowie er gewesen, und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben.

Anmerkung: In den apocryphischen Büchern und der Mischna ꝛc. wird die Unsterblichkeitslehre mit mehr Nachdruck als Dogma aufgestellt, weil um diese Zeit schon der Zweifel wie der Unglaube diese Wahrheit in Frage gestellt hatte. In den Psalmen spricht sich das Bewußtsein der Fortdauer in subjectiven weichlyrischen Gefühlen aus, in den spätern Büchern wird diese Wahrheit objectiv, didaktisch trocken gelehrt.

In den Sprüchen der Väter IV. 16 heißt es: Diese Welt gleicht einem Vorzimmer zur kommenden Welt; bereite dich vor in dem Vorzimmer, damit du in den Palast aufgenommen wirst.

§ 77.

Die Fortdauer des Geistes nach dem Ableben des Körpers besteht keineswegs in einem müßigen, gedankenlosen, schattenähnlichen Leben, sondern in der Steigerung und Vollendung unseres geistigen Lebens, so daß der Mensch im jenseitigen Leben eine höhere Stufe der Vollkommenheit erklimmen wird. In jenem Leben nach unserm leiblichen Tode tritt auch die eigentliche vollständige Vergeltung unseres Erdenwandels ein. Nach der Lehre unserer Religion gibt es eine Vergeltung unserer Handlungen sowohl in diesem als im jenseitigen Leben (S. Albo in Jkkarim IV, 29). In diesem zeitlichen Leben findet nicht jedesmal die Tugend den verdienten Lohn und das Laster die ihm gebührende Strafe. Oft vielmehr leidet und seufzet

der Edle in seinem Kampfe für Recht und Wahrheit, während der Gottlose bei seinen verbrecherischen Unthaten frohlockend triumphirt. Solche Erscheinungen in der sittlichen Weltordnung stehen im Widerspruche mit dem allgerechten Walten der göttlichen Vorsehung, welche nothwendig das Gute belohnt und das Böse bestraft wissen will. Die Lösung dieses Widerspruches finden wir nur in dem Glauben an die ausgleichende Vergeltung in dem Leben jenseits des Grabes.

Kant legt bekanntlich auf diese Schlußfolge ein solches Gewicht, daß er aus dem Widerspruche zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit im irdischen Dasein den moralischen Beweis für das Dasein Gottes, des Richters unseres Lebens in der Ewigkeit führt.

Dieser Glaube wurzelt fest in unserem Gewissen, das die unerschütterliche und untilgbare Ueberzeugung in sich trägt, das Gute müsse erfreuliche, das Böse betrübende Folgen nach sich ziehen.

Was wir im innern Geiste fühlen und erkennen, das spricht die heilige Schrift bestimmt und nachdrücklich aus, daß Gott in dem künftigen Leben nach unserm Tode uns richten und nach unseren Handlungen uns vergelten wird. Auch die Vergeltung, welche häufig schon auf Erden erfolgt, wird in der Bibel mit Recht hervorgehoben. Denn wie es eine Einseitigkeit verräth, die Vergeltung nach dem Tode abläugnen zu wollen: eben so einseitig ist es, nur immer auf die jenseitige Vergeltung hinzuweisen, als übe Gott gar kein Richteramt auf Erden. Ps. 58, 12. „Ja es gibt einen richtenden Gott auf Erden?“ אך יש אלהים שפטים בארץ.

Man hört häufig die Bibel der Israeliten, zumal den Pentateuch tadeln, daß hier immer nur von zeitlichen Belohnungen und Strafen gesprochen wird, und der Vergeltung in der Ewigkeit keine Erwähnung geschieht; allein man übersieht, daß in der Thora das Wort stets an das ganze Volk, nicht an den einzelnen Israeliten gerichtet ist, somit die Verheißungen, wie die Drohungen auf das Leben im Lande Palästina, auf das Wohl und Wehe des Staates sich beziehen. Bei einem Volke oder Staate kann natürlich nie von einer jenseitigen Vergeltung die Rede sein; da Völker und Staaten als solche doch keine Fortdauer in dem ewigen Leben haben, weßhalb diese stets

יפה כל [illegible] ושמש טוב יגאל ואני [illegible]

כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט
על כל נעלם אם טוב ואם רע.
יצא ממנו שבחו של [illegible]

nur auf Erden die Früchte ihrer Handlungsweise ernten. (S. Albo Ikkarim IV, 40. Vergl. die Erklärung zum 5. der 10 Sprüche S. 20.)

Jes. 3, 10 und 11: Preiset die Gerechten, daß es ihnen gut geht; denn die Frucht ihrer Handlungen werden sie genießen. Wehe dem Frevler, ihm geht's schlecht; denn das Werk seiner Hände wird ihm vergolten.

Spr. 12, 14: Von des Mundes Frucht labt sich Jedermann des Guten, und das Händewerk eines jeglichen Menschen vergilt man ihm!

Koh. 3, 17: Ich dachte in meinem Herzen, den Gerechten und den Frevler wird Gott richten; denn jede Angelegenheit hat ihre Zeit, und über jedes Werk wird dort gerichtet.

Dort 12, 14: Denn alles Thun wird Gott vor das Gericht bringen, auch alles Verborgene, ob gut, oder böse es war.

In den Sprüchen der Väter II, 16. wird gelehrt: Und merke wohl, die Belohnung der Gerechten ist in der kommenden Welt.

Dort III, 15: Alles ist von Gott überschaut, und die Willensfreiheit ist dem Menschen verliehen, und mit Güte wird die Welt gerichtet, ein Jeder nach der Menge seiner Thaten.

Ferner IV, 22: Die Gebornen sind bestimmt zu sterben und die Gestorbenen wieder aufzuleben und die Lebenden gerichtet zu werden, damit man erkenne, kundmache und sich bewußt sei, daß der Allmächtige ist der Schöpfer, der Bildner, der Allwissende, der Richter, Zeuge und Ankläger, und er wird einst richten. Gelobt sei er, denn vor ihm ist keine Ungerechtigkeit und kein Vergessen und kein Ansehen der Person nnd kein Bestechen, und Alles ist sein. Und wisse, daß Alles in Rechnung gebracht wird, und laß dich von deiner bösen Begierde nicht bereden, daß das Grab ein Zufluchtsort dir wäre; denn ohne dein Wollen wurdest du geschaffen, ohne dein Wollen geboren, und ohne dein Wollen lebst du, und ohne dein Wollen stirbst du, und ohne dein Wollen wirst du einst vor Gericht stehen und Rechenschaft ablegen dem Könige aller Könige, dem Heiligen, gelobt sei er.

§ 78.

Worin die Belohnung und die Bestrafung im jenseitigen Leben eigentlich bestehe, das wissen wir ebenso wenig, als wir das geistige Leben nach dem Tode uns klar denken können. (Siehe Bechai Pflichtenlehre, Pforte IV über Vertrauen, Punkt 6.) So lange die irdische Hülle unsern Geist umschließt, vermögen wir weder die Beschaffenheit des Lebens, noch die Art der Vergeltung nach dem Tode zu begreifen. Würde auch

eine Stimme aus jener Welt zu uns herübertönen können, um uns Aufschlüsse über das jenseitige Leben und die dortige Vergeltung zu geben: es müßte uns dennoch Alles unerklärbar und unverständlich bleiben. Wie ein Kind tiefe Gedanken, welche von dem gereiften Manne klar und deutlich aufgefaßt werden, nicht zu begreifen vermag, wenn wir es auch darüber belehren wollten: so haben wir noch viel weniger in diesem Kindeszustande des Erdenlebens eine klare Vorstellung oder auch nur einen schwachen Begriff von dem höhern Leben unseres Geistes nach dem Tode. Schon in dem Thalmud erklärt R. Jochanan (Sanhedr. 99, a.): „Alle Propheten weissagten über die messianische Zeit; aber das zukünftige Leben, kein Auge hat es gesehen, außer Gott, er bereitet es dem auf ihn Harrenden.“ (S. Jes. 64, 3.)

Alle Schilderungen über den Zustand nach dem Tode, sei es im Grabe, sei es im Himmel oder gar in der Hölle, mögen diese Schilderungen in frühern oder spätern rabbinischen Schriften enthalten sein, sind, wofern sie als positive wirkliche Beschreibungen gegeben werden, leere Märchen oder traurige Täuschungen. Zum Theil sind diese falschen Ansichten aus den religiösen Anschauungen anderer Nationen genommen, zum Theil sind sie die Hirngespinste wahnwitziger Schwärmer unter Israel. Die Kabbala oder Geheimlehre fand hier ein weites Feld für die Auswüchse ihrer krankhaften Phantasie. Es ist hier der Ort nicht, eine Liste der unsinnigen Träumereien aufzustellen, welche von Betrogenen oder Betrügern über Tod und ewiges Leben erdichtet und dem unwissenden Volke als wichtige Geheimnisse der Religion vorgespiegelt wurden. Aber traurig ist es, daß aufrichtig orthodoxe Rabbinen gegen diese gemeinschädlichen Vorurtheile nicht gleich den alten Propheten mit Feuereifer ankämpfen.

Jede Nach- und Rücksicht gegen solchen Aberglauben ist verwerflich. Denn solche Blendwerke, welche heillose Verkehrtheiten über die heiligsten Gegenstände der Religion verbreiten, untergraben alle wahre Religiosität. Schwache Gemüther haben leider mehr Empfänglichkeit für undenkbare Hallucinationen, als für schlichte Wahrheiten.

Uebrigens sind manche Ausdrücke, welche für den Ort oder die Art der Belohnung und Bestrafung in üblichen Gebrauch gekommen sind, nur im bildlichen Sinne gegeben. So wurden

כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל
את הארץ (גירסת המשנה)

und werden die Namen גַּן עֵדֶן und גֵּיהִנֹּם (Paradies und Hölle) jener für den Ort der Seligkeit, d. h. die Belohnung des Guten, dieser für den der Strafe d. h. für die Bestrafung des Bösen gewählt, weil Gan eden der schöne Garten oder Aufenthalt des ersten Menschenpaares war, bevor dieses durch seine Schuld sein glückseliges Leben getrübt hatte; Gehinnom aber war in der Nähe Jerusalems der verabscheute Platz, woselbst dem Moloch die Kinder geopfert wurden. (S. Kusari I, 115.) Neben Gehinnom wurde auch Scheol (Grab, Höhle) als Strafort für die Sünder genannt, wie Höhle und Hölle eine Grundbedeutung haben. Selbst das Höllenfeuer אש של גיהנם, אור, wird als Strafmittel genannt, womit die brennende Qual des ungebesserten Gottlosen nach dem Tode bezeichnet wird. Alle diese Ausdrücke sind Bilder, wie das die bedeutendsten Rabbinen einsahen und erklärten; denn im jenseitigen rein geistigen Leben kann auch nur eine rein geistige Belohnung und Bestrafung gedacht werden. Die heilige Schrift meidet jede nähere Schilderung der einstigen Vergeltung, da sie uns doch unbegreiflich bliebe. Nur im Allgemeinen rühmt sie an das Heil der Frommen und beklagt das Elend der Frevler.

Anm. Das Wort אֶרֶץ Land, wird im Thalmud mitunter als Ort der künftigen Seligkeit aufgefaßt. (Mischnah Kiduschin Cap. I, § 10.)

Jes. 32, 17: Und das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein, und die Wirkung der Gerechtigkeit, Ruhe und Sicherheit bis in Ewigkeit.

Ps. 1, 5: Darum bestehen Frevler nicht im Gerichte, und Sünder in der Gemeinde der Gerechten.

Dort 31, 20: Wie groß ist dein beseligendes Gut, das du aufbewahrt hast deinen Verehrern, bereitet denen, die sich bei dir bergen, in Gegenwart der Menschenkinder.

Dort 36, 10: Denn bei dir ist des Lebens Born, in deinem Lichte sehen wir Licht (S. Aben Esra zu dieser Stelle).

Koh. 8, 11—13: Weil nicht sogleich das Urtheil ob der bösen That vollstreckt wird, darum überhebt sich das Herz der Menschenkinder in ihnen, Böses zu thun. Mag aber der Sünder hundert Mal Böses thun, und Gott gegen ihn langmüthig sein: so weiß ich dennoch gewiß, daß es gut gehen wird den Gottesfürchtigen, weil sie sich gefürchtet vor ihm; aber nicht gut wird es gehen dem Gottlosen, und seine Tage werden wie ein Schatten keine Dauer haben, weil er sich nicht fürchtete vor Gott.

§ 79.

Die Vergeltung nach dem Tode ist allgemein und unausbleiblich, und zugleich eine stärkere und andauerndere, als die im leiblichen Leben. Dort in der Geisterwelt, fern von allen Täuschungen der Sinnenwelt, muß das Bewußtsein einer jeden guten That höhere Beseligung gewähren, wie die Erinnerung an alle bösen Handlungen bitterere Qual bringt. Doch lehrt das Judenthum, mit wenigen Ausnahmen, keine ewige Verdammung, sondern nur vorübergehende Abbüßung der Sünde in der Ewigkeit. Aber das Judenthum, wie schon § 75 gelehrt wurde, versetzt auch nicht alle Vergeltung unseres Wandels in das jenseitige Leben, sondern anerkennt auch die natürliche Vergeltung unseres Lebens auf Erden. Diese Vergeltung zeigt sich oft in den äußern Folgen unserer Handlungen, immer in den innern Gefühlen unseres Gewissens. Tugendhafte und lasterhafte Thaten, besonders wenn sie längere Zeit geübt werden, tragen meist schon auf Erden ihre Früchte; es sind das die natürlichen Folgen unserer Thaten. Stets hervortretend ist die Vergeltung in dem Gewissen, welches von frohen Gefühlen gehoben wird nach jedem frommen Werke, und von schmerzlichen Gefühlen niedergedrückt nach jedem gottlosen Schritte. Wir müssen uns jedoch hüten, diese innere Gewissensvergeltung als die alleinige Vergeltung unseres Lebenswandels zu betrachten, obgleich sie nicht bloß unausbleiblich, sondern auch dauernd ist; indem der Geist, das Bewußtsein seiner Thaten, das er in sich trägt, nicht am Grabe von sich wirft, sondern in das jenseitige Leben mit sich nimmt, woselbst, wie vorher bemerkt wurde, es noch mächtiger sich kund thut. Wie auf Erden die Vergeltung eine zweifache ist: 1) in uns, im Gewissen und 2) außer uns durch die Folgen der Handlungen: so ist auch im Himmel die Vergeltung: 1) in unserem Geiste selbst und 2) auch besonders von und durch Gott. Die Vergeltung durch unser Gewissen soll uns daher eine mahnende Erinnerung sein an die Belohnung und Bestrafung in dem ewigen Leben, die Gewissensstimme eine Gottesstimme, welche zum Guten aufmuntert und vom Bösen abmahnt. Diese Gewissensstimme ist uns darum auch ein Schutzengel gegen Verirrung und Verzweiflung über das Walten eines allgerechten Richters, daß unser Glaube an die göttliche Vergeltung in dem jenseitigen Leben durch den Anblick des

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

הולך בתום ילך בטח ומעקש דרכיו יודע

[illegible]

irdischen Glückes der Frevler wie des zeitlichen Elends der Frommen nicht erschüttert, sondern gegentheils gekräftigt wird. Der Ausspruch des R. Janai Spr. der Väter IV, 15: „Es liegt nicht in unserer Macht, weder das Wohl der Frevler, noch die Leiden der Gerechten zu erklären," will uns abhalten von den vergeblichen Versuchen, welche auch einzelne Thalmudisten machten, die Lösung dieses Räthsels in diesem und sogar jenem Leben durch verschiedene erdachte Gründe auffinden zu wollen. Unser Glaube an den Richter der ganzen Erde und den Vergelter im Himmel hat seine feste Wurzel in dem Boden wie der heiligen Schrift, so unseres Geistes. Wann und wie der Lohn oder die Strafe von Gott gegeben wird, das genau und speciell bestimmen zu wollen, wie einzelne Rabbinen es unternahmen: das ist eine Vermessenheit, welche Gott an Job geißelt mit den Worten: „Wer denn verdunkelt meinen Rath mit Worten ohne Einsicht?" Das ganze Buch Job hat den Zweck, uns zu dem demüthigen Glauben, daß Gottes Gedanken nicht unsere Gedanken sind, zu führen, auf daß wir in dieser Ueberzeugung, die Wege Gottes nicht begreifen zu können, das Vertrauen auf Gottes Liebe und Gerechtigkeit nie verlieren. Gegen diesen Glauben in Demuth fehlten die Freunde Job's, welche sich zu Rechts-Anwälten Gottes unbefugt und unbefähigt aufwarfen, weit mehr, als Job, der an der Gerechtigkeit Gottes verzweifelte (Job 42, 7.). Darum sollen wir das gerechte Walten und Vergelten Gottes auf Erden nie verkennen und auf das Richteramt des Höchsten in der Zukunft zuversichtlich hoffen.

Spr. 10, 9: Wer in Unschuld wandelt, geht sicher; wer aber krumme Wege einschlägt, der muß es büßen.

Dort 11, 31: Siehe, dem Gerechten wird auf Erden vergolten, wie vielmehr dem Frevler und Sünder.

2 Dort 13, 21: Die Sünder verfolgt das Böse, und die Gerechten belohnt das Gute.

Job 4, 6: Ist nicht deine Gottesfurcht deine Zuversicht, und die Unschuld deines Wandels deine Hoffnung?

Anm. Ueber die Verdammung der Gottlosen variiren die Ansichten der Rabbinen. /Edujoth II, 10. Im Tractat Rosch Haschanah F. 17, a. wird unterschieden zwischen den Arten der Sünder; von einem Theile der israelitischen und heidnischen Sünder wird behauptet, ihre Strafezeit dauere zwölf Monde,

von einem andern Theile, sie seien auf immer verdammt. (Cf. Albo Jkkarim IV, 29.) Eine reiche Sammlung über das Loos der heidnischen Tugendhaften und Frevler gibt Zunz: Zur Geschichte und Literatur, Bd. I, Nr. VIII, S. 371—389. Uebrigens wird nie diesen, wie allen agadischen Aussprüchen der Rabbinen ein dogmatischer Werth vindicirt.

§ 80.

Die Fortdauer des geistigen Lebens nach dem leiblichen Tode wurde unter verschiedenen Formen gedacht, unter welchen die Seelenwanderung Anklang und Anhang fand. Der Mysticismus unter Gläubigen und Ungläubigen pflegte diese Lehre mit Vorliebe. Auch die Geheimlehre des Judenthums nahm diese Idee der Seelenwanderung auf. Ursprünglich verdankt dieser Glaube an die Seelenwanderung seine Entstehung dem dunklen Ahnen einer Unsterblichkeit der Seele; indem man sich den Fortbestand des Geistes nur in körperlicher Hülle denken konnte, weßhalb auch die Seelenwanderung als eine dauernde gedacht werden mußte. Später nahm man die Seelenwanderung nur als einen vorübergehenden und vorbereitenden Zustand an; da man von der Ueberzeugung durchdrungen, die Seele sei nach ihrem ersten Leben in dem Körper noch nicht vollkommen und reif genug für das ewige Leben bei Gott, die Wanderung durch mehrere Körper oder das wiederholte Leben auf Erden für nothwendig hielt, damit die Seele mit jedem neuen Eintritt in das Leben sich mehr und mehr reinige und heilige. Die wahnwitzige Vorstellung, daß die Seele bei ihren Wanderungen nicht allein in einen menschlichen, sondern auch thierischen Körper eintrete, trat als eine Art Vergeltungslehre auf; indem das Einwandern der Seele in einen thierischen Leib als Strafe für das vorhergegangene sündhafte Leben im menschlichen Körper betrachtet wurde. (S. Albo Jkkarim IV, 29. J. Fürst, Ari Noam Cap. XII und XIII.) Lessing (Vossische Ausgabe, Bd. VII, S. 232) in seiner bekannten Bekämpfung aller anmaßenden Einseitigkeit warf die Frage auf: Ist denn schon ausgemacht, daß meine Seele nur einmal Mensch ist? Ist es denn schlechterdings so ganz unsinnig, daß ich auf meinem Wege der Vervollkommnung wohl durch mehr als Eine Hülle der Menschheit durchmüßte?

Aus dem Bewußtsein der Unsterblichkeit und dem Verlangen

nach gerechter Vergeltung entwickelte sich auch die Lehre von der Auferstehung und dem sich daran reihenden Gottesgerichte. In späterer nachbiblischer oder in thalmudischer Zeit wurden Auferstehung und Gericht mit der Messiasidee verbunden, in sofern beide mit der Ankunft des Messias in Verbindung gesetzt wurden. In den ältesten biblischen Büchern läßt sich mit aller Mühe auch nicht eine leise Spur des Auferstehungsglaubens entdecken. Mit Ausnahme des Propheten Jesaias spricht kein biblischer Autor vor dem Exil von einer Auferweckung der Todten. Indessen scheint auch dieses Kapitel 26 des Jesaias erst kurz vor oder nach der Rückkehr aus dem Exil verfaßt zu sein. In den thalmudisch-rabbinischen Schriften aber ist dieses Thema ausführlich besprochen, ausführlicher, als die Unsterblichkeitslehre. Auch in dem Gebete, und zwar schon in einem seiner ältesten Stücke, wird das Vertrauen auf die Auferstehung der Todten häufiger und nachdrücklicher betont, als der Glaube an die Unsterblichkeit. Mit dieser Auferstehungslehre wurde das Dogma über das göttliche Gericht verbunden, daß Gott nach der Auferstehung alle Menschen richten werde. Wie die Lehre der Auferstehung in dem Glauben an die Unsterblichkeit ihre Wurzel hat, also die Annahme eines allgemeinen Gerichtes in dem Glauben an die göttliche Vergeltung. Der Unterschied zwischen dem ältern Glauben an Unsterblichkeit und Vergeltung und der spätern Annahme der Auferstehung und des allgemeinen Gerichts besteht darin, daß jener Glaube die einzelne Person, diese Annahme das ganze Menschengeschlecht ins Auge faßte. Indessen ist die Auferstehung nur denkbar unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit, wie das allgemeine Gericht die individuelle Vergeltung zur Basis hat. (S. Albo l. l. IV. S. 30.) Eine klare Vorstellung über die Art der Auferstehung können wir uns nicht machen. Ja, es läßt sich unmöglich denken, daß diese vergängliche leibliche Hülle aus Staub in eine unvergängliche sich verwandle, daß die schon verweste Materie sich wieder erneuere und verewige. Die Versuche im Thalmud Sanhedrin f. 92, a. diese Art der Belebung eines verwesten Körpers mit Vernunftgründen zu rechtfertigen, haben keinen Halt. Uebrigens sind die Ansichten der Rabbinen auch darüber nicht einig, ob nach der Auferweckung der Todten das Leben der Wiedererwachten ein rein himmlisches und ewiges sei, oder ein sinnliches und daher ebenfalls sterbliches.

Eine andere Ansicht von der Auferstehung, die Seele nehme einen neuen, unvergänglichen ätherischen Leib an, findet ihre Vertheidigung auch in neuern philosophischen Werken. Immanuel Hermann Fichte in seiner Anthropologie nimmt die schon in älterer Zeit aufgestellte Meinung wieder auf, daß die Seele einen doppelten Leib, einen innern und einen äußern habe, und daß jener innere unvergänglicher Natur sei. Eine Aehnlichkeit mit dieser Annahme hat die Anschauung der Geheimlehre über נפש, welche gleichsam die Lebenssubstanz bildet. Auch Albo l. l. § 35 spricht von einem bleibenden Etwas רושם, das gleichsam wie ein Kern oder Saatkorn unverweslich zurück bleibt, und aus welchem sich dann der neue Leib bildet. Gleicher Ansicht ist auch Leibnitz: „Was die Seelenwanderung betrifft, sagte er, so bin ich weit entfernt von diesem Dogma des Pythagoras, weil ich glaube, daß **nicht bloß die Seele**, sondern auch **dasselbe leibliche Individuum** bestehe.“ Es sind alle diese Erklärungen Hypothesen, deren wissenschaftliche Begründung kaum gelingen kann.

Manche Gelehrte nehmen deshalb diese Verheißungen der Auferstehung, wie sie in der Bibel sich finden, als Bilder theils des sich erneuernden Lebens Israels, theils der Unsterblichkeit oder des Wiederauflebens jenseits des Grabes; wie in ersterer Beziehung in dem Thalmud selbst (Sanhedr. 92, b) die Weissagung über das Wiederaufleben der Todtengebeine Ezech. 37 als ein Gleichniß, welches die Rückkehr aus dem [illegible]il verheißen soll, aufgefaßt wird. Auch Jesaias 26, 19 m[illegible] als bildlicher Ausdruck, der Rettung Israels genommen w[illegible], im Gegensatz zu dem unwiderruflichen Untergange de[illegible]rannischen Unterdrücker V. 14 (S. Aben Esra zu di[illegible] Stelle). Der Thalmud selbst hält die Auferstehungslehre [illegible] ihrer Wirklichkeit fest, und spricht ein verdammendes Urtheil aus über alle, die dieses Dogma bezweifeln. Die Lehre der Auferstehung ist aus dem Parsismus genommen. Mögen auch die Stellen in Jes. l. l. und Ezechiel c. 37, 1—14 nur in bildlichem Sinne zu fassen sein, das Bild setzt, wie Gesenius zu Jesaias bemerkt, den Glauben an die Wiederbelebung der Todten voraus. Für uns in der Zeit der fortgeschrittenen Wissenschaft kann der Ausdruck „Auferstehung der Todten“ תחיית המתים nur metaphorisch für „**Unsterblichkeit**“ genommen werden.

Uebersehen darf nicht werden, daß nach der Ansicht mancher

Thalmudisten und späterer Rabbinen nur die Gerechten (Sanhedrin f. 92, a. צדיקים שעתיד הקב״ה להחיותן. Vergl. Lucas 14, 14: ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων.), aber nicht die Frevler von dem Tode auferstehen werden, wogegen die Fortdauer der Seele nach dem Tode oder die Unsterblichkeit allen Menschen zugestanden ist; nur daß das Loos je nach dem frommen oder gottlosen Lebenswandel auf Erden ein verschiedenes: ein seliges oder ein unseliges sein wird. Wir beschließen die Besprechung dieses Themas mit dem Spruche Ps. 139, 6: Zu wunderbar ist mir solches Wissen, zu erhaben, ich erreiche es nicht.

Jes. 26, 19: Es mögen aufleben deine Todten, meine Leichname auferstehen! Erwachet und frohlocket, die ihr ruhet im Staube.

Dan. 12, 2: Und viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schmach, zum ewigen Abscheu.

Dort V. 13: Und du gehe dem Ende zu, und du wirst ruhen und dann aufstehen zu deinem Loose am Ende der Tage.

§ 81.

In der Bestimmung des einzelnen Menschen liegt auch die Bestimmung des ganzen Geschlechts. Wie der einzelne Mensch sich stets mehr vervollkommnen und heiligen soll: so hat auch das ganze Geschlecht die Aufgabe, in der Erkenntniß Gottes und in der Heiligung des Lebens immer mehr und mehr zu wachsen, bis endlich nach der Verheißung in der heiligen Schrift Gott als der einzige Gott auf der ganzen Erde erkannt ist, jedes Knie sich vor ihm beugt, und aus jedem Munde sein Lob erschallt. In jenen Tagen der allgemeinen Gotteserkenntniß werden alle Menschen, wie sie Gott als Vater lieben und verehren, so sich einander als Brüder lieben und achten, und allgemeiner Friede wird den Erdkreis beglücken. Diese schöne Zeit der Vollkommenheit und Glückseligkeit des ganzen Menschengeschlechtes wird gewöhnlich mit dem Namen „die Tage des Messias“ bezeichnet. In dem Gebete wird die messianische Zeit das Reich Gottes oder des Allmächtigen genannt. Es liegt in der Natur einer jeden höhern, heiligen Wahrheit, daß sie endlich, wenn auch nach langem harten Kampfe, jeden ihr widerstreitenden Irrthum besiegen und zur Ueberzeugung aller Menschen werden müsse. Auf diese Noth-

wendigkeit gründet sich die Hoffnung auf die allgemeine Verbreitung der Gottesidee oder der Glaube an das messianische Reich.

In dieser Erwartung und Verheißung eines allgemeinen Gottesreiches liegt der Beweis für die Allgemeinheit, den Universalismus der mosaischen Religion, deren Gottesidee jeden Particularismus ausschließt. Schon mit dem Namen יהוה ist jede Spur eines Nationalgottes, wie § 43 gezeigt wurde, vertilgt, und die Hoffnung, daß alle Menschen diesen Einen Gott erkennen, und Er, der Gott aller Menschen sein wird, gibt Zeugniß von der Wahrheit, daß vor Gott alle Menschen gleich sind, Gott das Heil Aller will. Treffend sagt Delitzsch: „Es ist ein Grundcharacter Israels, alle Völker als künftige Mitgenossen gleichen Heils mit einer Theilnahme hoffender Liebe zu umfassen, welche sonst im Alterthum unerhört ist.“

Der Ausdruck „Gott Israels“ wie „Gott der Väter“ soll und kann nichts anderes bedeuten, als der Gott, welcher von Israel oder den Vätern erkannt und angebetet ist, und welcher Israel und die Väter mit dieser Erkenntniß begnadet hat. Aber immer wurde dieser Gott als der Eine und Alleinige verehrt, neben welchem es keine andere Götter gibt, und vor dem alle Menschen gleich sind, der darum auch nach und nach von allen Menschen erkannt und ihr Gott sein wird. So trägt schon die Gottesidee die Messiasidee als Keim in sich. Das wesentliche Moment der messianischen Hoffnung ist die sittliche Vervollkommnung der Menschheit. —

Die Entwickelung der messianischen Hoffnung nahm einen allmäligen Gang nach zweierlei Richtungen: einer höhern human-geistigen und einer engherzig religiös-politischen. Jene besteht darin, daß alle Nationen von dem Götzendienste und der Vielgötterei sich entfernen, zu dem Glauben an den Einen Gott sich bekennen, und daß mit der Einheit oder Einigkeit in dem Glauben auch die sittliche Reinheit in deren Leben verknüpft sein wird; diese beschränkt sich auf die Bekehrung Israels zu Gott und die Rückkehr in das Land der Väter, woselbst es dann, nicht bekämpft und nicht unterdrückt von andern Völkern, fromm und sorglos nach früherer Weise wohnen wird.

In dem Pentateuch selbst wird die messianische Hoffnung weder nach der einen, noch nach der andern Seite geweckt und

ausgesprochen. Die höhere geistige Idee der allgemein sich verbreitenden Gotteserkenntniß konnte bei einem Geschlechte, in welchem selbst der Glaube an Gott noch keine feste Wurzel geschlagen hatte, sondern die Neigung zum Götzendienste bei Vielen sogar vorwaltete, nicht angeregt werden. Die Verse 1. Mos. 49, 10, 4. Mos. 24, 17, 5. Mos. 18, 15 und 18 wird kein vernünftiger Interpret als messianische Weissagungen gelten lassen. Die engherzige auf Israels Rückkehr nach Palästina sich beschränkende Prophezeihung ist ebenfalls in der Thora nicht entschieden gegeben; denn die Worte 5. Mos. 5, 29—31 enthalten nur im Allgemeinen die Zusicherung Gottes, daß er in seiner Barmherzigkeit Israel nie ganz verlassen und verderben werde, sondern wenn es durch die getroffene Strafe von der Sünde zur Frömmigkeit gebracht sein wird, dann Gott ihm wieder Gnade schenken und des alten Bundes mit den Vätern eingedenk bleiben wird. Ja, diese einseitige, letztere messianische Hoffnung oder Verheißung, welche nur Israels Lage im Auge hat, ist jüngeren Datums, als jene erstere allseitige, das Heil des ganzen Menschengeschlechts verkündende Zusicherung. Lange vor dem Exil wurde durch erleuchtete Propheten auf die Zeit hingewiesen, da die ganze Erde ein Gottesreich sein wird; während die Verheißungen der Heimkehr Israel's aus fremden Ländern in das Land der Väter erst kurz vor und in dem Exil gegeben wurden. Es liegt das in der Natur der Sache und leuchtet psychologisch ein, daß in den glücklichen Tagen des Glanzes die Hoffnung auf den Fall alles Götzendienstes und auf den allgemeinen Sieg der reinen Gotteserkenntniß in den gottbegeisterten Männern erwachte; daß hingegen in der trüben Zeit des Verfalls mehr die Erlösung aus dem Drucke, die Herstellung der früheren selbstständigen Macht ersehnt und ausgesprochen wurde. Dort bildet das Reich Gottes, hier das Reich Israels den Mittelpunkt der Messiaserwartungen. Ganz analog war auch im Mittelalter in den Zeiten schwerer Unterdrückung und Verfolgung alles Sehnen und alles Beten der Juden die Wiederherstellung des alten Staates und ursprünglichen Opferdienstes; während in der neuern und neuesten Zeit wieder das Verlangen nach der Erfüllung der prophetischen Verheißung eines ungestörten Weltfriedens und allgemeiner Gottesverehrung Israels Herz bewegt; ein heiliges und humanes Verlangen, welches alle edlen Gottesverehrer und Menschen-

freunde im Kampfe für Wahrheit, Sittlichkeit und Humanität ermuthigt und kräftigt. Die Messiasidee tritt in ihrer Weitherzigkeit und ihrem Höhepunkte am schönsten hervor in der Verheißung, daß selbst die bittersten Feinde und Unterdrücker Israels in das Reich Gottes Aufnahme finden, ja Gott jeden Einzelnen wie einen neugebornen Sohn Zion's in das Verzeichniß einschreibt (Ps. 87), und daß Gott sogar aus den heidnischen Völkern sich Priester und Leviten wählen wird (Jes. 66, 21), womit das erbliche Geburtsrecht des Aharonischen Stammes suspendirt ist, wie die Scheidewand zwischen Israel, dem erstgebornen Gottessohne und den fremden, gleichsam nachgebornen Söhnen mit dem Messiasreiche niedergeworfen wird und alle Menschen ebenbürtige, wohl aufgenommene Gottesdiener sein werden (Jes. 56, 3—7).

Aus der ganzen Schilderung des messianischen Reiches geht deutlich hervor, daß nicht eine neue Idee geoffenbart, sondern die Gottesidee, wie solche durch Moses und die Propheten gelehrt wurde, und auf deren Erkennen und Anerkennen der Bund zwischen Gott und Israel schon am Sinai geschlossen wurde, tiefer erfaßt und allgemein verbreitet sein wird, so daß dadurch der Bund fester und ausgedehnter wird; indem er ungebrochen fortbesteht und alle Menschen in ihn aufgenommen werden. Nicht ein neuer Bund wird geschlossen, sondern der alte Bund erneuert werden, dadurch daß göttliche Wahrheit und göttliches Gesetz nicht mehr ein bloß von außen Gegebenes, sondern ein aus und in dem Geiste und Herzen Wurzelndes sein wird, das ist die Verheißung durch Jeremias 31, 31—34.

Jes. 2, 2—4: Und geschehen wird's in späten Tagen, da wird feststehen der Berg des Hauses des Ewigen auf dem Gipfel der Berge und er wird hervorragen unter den Hügeln, und es werden alle Völker zu ihm strömen. Und viele Nationen werden wallen und sprechen: Kommt, lasset uns hinaufziehen auf den Berg des Ewigen, in das Haus des Gottes Jacob's, daß er uns seine Wege lehre und wir wandeln auf seinen Pfaden; denn von Zion wird die Lehre ausgehen, und das Wort Gottes von Jerusalem. Und er wird richten zwischen den Völkern und zurechtweisen viele Nationen, daß sie ihre Schwerter zu Sicheln umschmieden, und ihre Lanzen zu Winzermessern; Volk wird nicht mehr gegen Volk das Schwert erheben und den Krieg sollen sie fürder nicht mehr lernen. (Vergl. Micha 4, 1—3.)

Jer. 16, 19—21: Ewiger, meine Macht und meine Stärke und meine Zuflucht am Tage der Noth! Zu dir werden Völker kommen von der Erde Gränzen und sprechen: nur Lüge haben unsere Väter ererbt, Tand, woran kein Frommen ist. Können die Menschen einen Gott sich machen, da sie selbst keine Götter sind? Darum werde ich es ihnen kund thun, dieses Mal werde ich ihnen kund thun meine Macht und meine Stärke, und sie sollen erkennen, daß mein Name ist „der Ewige".

Dort 31, 31—34: Siehe, Tage kommen, ist der Spruch Gottes, da schließe ich mit dem Hause Israel und mit Jehuda einen neuen Bund; nicht wie der Bund, welchen ich schloß mit ihren Vätern, an dem Tage da ich sie an der Hand faßte, um aus dem Lande Aegypten sie zu führen, daß sie meinen Bund brachen, und ich sie beherrschen mußte. Sondern dies ist der Bund, welchen ich mit dem Hause Israel schließen werde: nach jenen Tagen, ist der Spruch des Ewigen, werde ich meine Lehre in ihr Inneres legen und auf ihr Herz sie schreiben, und ich werde ihnen zum Gotte sein und sie mir zur Gemeinde. Und fürder werden sie nicht mehr belehren Einer den Andern und ein Jeglicher seinen Bruder, sprechend: erkennt den Ewigen; denn sie alle werden mich erkennen von Klein bis Groß, ist der Spruch des Ewigen; denn ich werde ihre Missethat verzeihen und ihrer Sünde nicht mehr gedenken.

Joel 3, 1: Und es wird später geschehen, da werde ich ausgießen meinen Geist über alles Fleisch, und es werden weissagen eure Söhne und eure Töchter; eure Greise werden Träume haben, eure Jünglinge werden Offenbarungen sehen.

Zeph. 3, 9: Dann gebe ich den Völkern eine geläuterte Sprache, daß sie alle den Namen des Ewigen anrufen, daß sie ihm dienen auf gleiche Weise.

Zach. 14, 9: Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde; an selbigem Tage wird der Ewige einzig sein und sein Name einzig.

Anm. Das Reich Gottes ist nach Kant nur in ethischer, nicht in geistiger Intelligenz zu nehmen. Es ist das Reich der Zwecke, in welchem jedes vernünftige Wesen so handelt, wie es wünscht, daß Alle handeln sollen.

§ 82.

Aus den Anfangsworten des Verses Jes. 2, 4: „Und geschehen wird's in späten Tagen" geht hervor, daß der Eintritt dieser Zeit menschlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit erst in später Zeit erfolgen werde. Es liegt das in der Natur des Menschen-Geschlechtes, da der Gang seiner Entwicklung ein langsamer, der Fortschritt auf der Bahn der Bildung und

Veredlung ein gesetzmäßiger, folglich ein allmäliger ist. Nicht durch einen plötzlichen Sprung, sondern nur langsamen Schrittes kann die Vollkommenheit in der Gotteserkenntniß und der Heiligkeit erstrebt und verbreitet werden. So erklärte ein Lehrer dem andern beim Anblicke der aufgehenden Sonne, das sei ein Bild des allmäligen Fortschrittes zur messianischen Erlösung, vorerst noch matt leuchtend, dann immer heller strahlend: כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת. Talm. Jerus. Berachoth im Anfange. Dem Ziele dieses Strebens, der Zeit des göttlichen Reiches sehen wir darum nicht weniger mit Ruhe und Vertrauen entgegen; nicht allein, weil wir des festen Glaubens leben, Gottes Verheißungen werden in Erfüllung gehen, sondern auch weil uns die Zuversicht erfüllt, das Licht der Wahrheit müsse die Nebel des Irrthums verscheuchen, und die Macht der Gerechtigkeit über die Gewalt der Ungerechtigkeit Herr werden. Jedem Einzelnen liegt es ob, durch seine eigene Veredlung und die Veredlung Anderer zur Vervollkommnung des menschlichen Geschlechtes, d. h. zur Herbeiführung des messianischen Reiches mitzuwirken. Denn thöricht ist es zu wähnen, dieses goldne Zeitalter würde oder könnte ohne menschliches Zuthun unversehens von selbst eintreten. Solch eine eitle Hoffnung widerstreitet der Anschauungsweise des Judenthums (ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים). Eben deshalb ist es auch ein starker Irrthum, nach leeren Andeutungen und falschen Auslegungen die Zeit bestimmen, ja das Jahr berechnen zu wollen, in welchem der Eintritt des messianischen Reiches erwartet werden dürfte. Der Thalmud selbst enthält den Ausspruch (Sanh. f. 97, b.): Man soll nicht folgen den Rabbinen, welche diese Zeit angeben zu können meinen, לא כרבותינו שהיו דורשין עד עידן עידנין ופלג עידן; ja er verwünscht die Thörichten, welche solche Berechnungen aufstellen תיפח עצמן של מחשבי קיצין. In der That führten diese Verirrungen unter Israel einige Mal in früherer und späterer Zeit zu unglücklichen Folgen. Solche falsche Erwartungen konnten nur entstehen durch das Mißverständniß, das messianische Reich politisch, anstatt geistig sich zu denken.

Es darf übrigens, worauf Steinheim zuerst aufmerksam machte, nicht übersehen werden, daß während das Heidenthum die Welt mit einem goldenen Zeitalter beginnen und mit einem

[illegible]

אלה הי' ורבו' [illegible] [illegible] [illegible] אמת

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

2 [illegible]

[illegible]

eisernen schließen läßt, demnach von dem niederbeugenden Gedanken ausgeht, das Menschengeschlecht werde immer schlechter und unglücklicher; das Judenthum umgekehrt das goldene Zeitalter für die Zukunft verheißt, somit der beseligenden Ueberzeugung ist, daß das menschliche Geschlecht stets weiser und glückseliger werde. Doch ist diese Idee des Fortschreitens zum Bessern erst durch die Prophetie aufgestellt. Die Mythe in der Genesis läßt ebenfalls den Menschen vorerst im Paradies leben und dann durch Selbstverschuldung in ein hartes Leben ihn verstoßen. Auch viele Rabbinen waren in dem Irrthum befangen, je die frühern Generationen waren intelligenter und sittlicher, als die nachfolgenden. Was die Persönlichkeit des Messias betrifft, so ist vor Allem hervorzuheben, daß keineswegs die Person, sondern das Reich des Messias das Hauptmoment messianischer Verheißungen in der Bibel bildet. Wohl müssen Personen die Träger und Fortpflanzer dieser Idee sein; aber mag auch eine hervorragende Persönlichkeit den Ausbau dieses Heiligthums besonders fördern: so bedarf es dennoch vieler Arbeiter im Weinberge des Herrn, um das große Werk zu vollenden.

Es widerspricht dem Geiste der mosaischen Religion, einen Messias zu glauben, der ein Opfer werden müsse zur Sühne des versündigten Menschengeschlechtes. Wie das Judenthum nach § 73 keine Erbsünde anerkennt: eben sowenig weiß es von einer Versöhnung der Sünde durch Aufopferung oder das Verdienst eines Dritten, der ohne Fehl lebte und für die Sünden Anderer in den Tod geht. Der mystische und arrogante Ausspruch eines R. Simon Sohn Jochai (Talm. Babyl. [f.] 45, b.) darf uns nicht irre leiten. Wie Jeder erst zum Sünder wird durch Selbstversündigung: so kann auch Jeder nur Versöhnung finden durch eigene Bekehrung. Auf die Bekehrung folgt die Erlösung durch den gnadenreichen Gott (Ps. 130, 7 und 8). Dem Messias wird auch nirgend eine höhere, denn eine menschliche Natur zugeschrieben.

Wenn in der Schrift in manchen Stellen, welche als messianische erklärt werden, der Name David oder Sohn David's, auch Sprößling Jsai's gebraucht ist: so darf das nicht mit buchstäblicher Aengstlichkeit gedeutet werden, sondern die Bezeichnung wurde gewählt, weil David der mächtigste König in Israel gewesen. Sagen wir doch auch: da muß wieder ein

Cäsar, ein Karl der Große oder ein Plato, ein Aristoteles kommen, um damit die Denk- und That-Kraft des Fürsten oder des Gelehrten zu bezeichnen, von welchem eine Umgestaltung zum Bessern erwartet werden kann.

Noch weniger Gewicht darf auf die Namen Sohn oder Knecht Gottes gelegt werden. Beide Namen werden sowohl von ganz Israel, als auch von einzelnen Gottesmännern öfter gebraucht. Der Name Messias משיח, Gesalbter, wird den hohen Priestern und Königen, sogar dem König Cyrus (Jes. 45, 1) beigelegt, und wurde erst im Thalmud die stereotype Bezeichnung für den Messias in strictem Sinne. Der Thalmud stellt übrigens die buntesten, einander sich widersprechendsten Ansichten über den Messias und seine Zeit auf. Bald ist es die fürchterlichste, bald die glücklichste Zeit; hier sieht man in dem Messias einen allgewaltigen Weltbeherrscher, dort einen lang leidenden Dulder; ja um diesem grundlos heraufbeschworenen Widerspruch zu begegnen, wird zur Annahme zweierlei messianischer Individuen Zuflucht genommen, eines leidenden Messias „Sohn Joseph's," משיח בן יוסף und eines siegenden Messias „Sohn David's" משיח בן דוד. Vielleicht, daß dazu die beiden Reiche: das israelitische, ephraimitische und das jehudäische oder davidsche, Veranlassung gaben. Im Allgemeinen haben alle diese wunderlichen Ansichten des Thalmud's gar keine Bedeutung, weil anerkannter Weise den legendenartigen Aussprüchen im Thalmud nie im Judenthum eine religiöse Autorität vindicirt wurde. Darum halten wir nur fest die hohe messianische Idee, geläutert von allen unedlen Schlacken. Es ist das die Idee des Fortschritts zum Guten, zur Wahrheit und Heiligkeit. In dieser Hinsicht sieht das Judenthum sowohl in dem Koran, als in dem Evangelium, soweit sie den Heiden gepredigt wurden und den Götzendienst verscheuchten, zwei Faktoren zur Anbahnung der messianischen Zeit. Aber in beiden, in jenem durch den Fatalismus, in diesem durch die Trinität ist die reine Gottesidee des Mosaismus alterirt, und ferner sowohl durch die Annahme der Erbsünde, als durch die Dämonologie die Religionsanschauung des alten Testaments getrübt. (Ueber die Dämonologie im Judenthum s. c. IX.)

Jes. 11, 1—5: Und es wird ein Zweig aus dem Stamme Isai's hervorgehen, und ein Sprößling seinen Wurzeln entsprossen. Und es ruht auf ihm der Geist des Ewigen, der Geist der

Weisheit und der Vernunft, der Geist des Rathes und der Kraft, der Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn. Und er wird Wohlgefallen haben an der Gottesfurcht, und wird nicht nach seinem Augenschein richten und nach dem Vernehmen seiner Ohren nicht entscheiden. Und er wird mit Gerechtigkeit richten, und mit Geradheit für den Duldenden des Landes entscheiden; und er schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes, und mit dem Hauche seiner Lippen tödtet er den Frevler. Und es wird die Gerechtigkeit der Gurt seiner Lenden sein, und die Treue der Gurt seiner Hüften.

Vers 9: Man wird nichts Böses thun und nichts Verderbliches auf meinem ganzen heiligen Berge; denn die Erde wird voll sein der Erkenntniß Gottes, wie das Wasser den Meeresgrund bedeckt.

Ps. 67, (4 und 6): Es werden dich bekennen, o Gott, die Nationen, es werden dich bekennen die Nationen allzumal.

§ 83.

Aus dem § 79 angeführten Verse Jes. 2, 3 entnehmen wir, daß Jerusalem und Zion, wie sie einst, jenes die Hauptstadt des Gottesstaates, dieses der Tempel des israelitischen Gottesdienstes gewesen: also zur messianischen Zeit jenes die Residenz des Gottesreiches, dieses das Heiligthum der allgemeinen Gottesverehrung sein wird. Wir müssen uns jedoch hüten, diese Verheißung anders, als in dem idealen Sinne zu verstehen. Daß einst von allen Gottesbekennern dankbare Verehrung gezollt oder liebevoll gedacht werde der Stadt und der Stätte, von welcher aus das Wort der Wahrheit, das Wort Gottes gepredigt und verbreitet wurde, und daß sie darum, weil sie geschichtlich als die erste Pflanzstätte des Gottesreiches d. h. des Monotheismus hervorragte, auch in der Erinnerung werde anerkannt bleiben, — das leuchtet ein und ist erklärlich. Aber irrig wäre es, wenn wir dieser religiös-sittlichen Verheißung eine politische Färbung geben oder nur beimischen, ja solche im buchstäblichen Sinne auffassen wollten. Alle die Verheißungen in der heiligen Schrift, welche von der Rückkehr der Juden nach Palästina; von der Wiederherstellung des jüdischen Staates und der weltlichen Herrschaft eines davidschen Königs sprechen, beziehen sich auf die Heimkehr aus dem Exil und den Bau des zweiten Tempels. Die Hoffnung auf diese Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft und auf das Wiedererlangen der alten, ja einer noch größern staatlichen Selbstständigkeit war die nächst-

liegende Messiashoffnung der aus ihrem Vaterlande und heiligen Tempel verbannten Juden. Neben diesen Messiasverheißungen, und theilweise von älterer Zeit her, war in den erleuchteten Köpfen erwacht und von begeisterndem Munde gepredigt die Verbreitung der Gotteserkenntniß über die ganze Erde und die friedliche Einigkeit in der Gottesanbetung. Deshalb sieht der Thalmud in der Diaspora der Juden den Segen zur Verbreitung der Gottes-Erkenntniß: לא הגלה הק"בה את ישראל לבין העכ"ום אלא כדי שיתוספר עליהם גרים· (Pesach. 87, b.) Diese letztere Messiashoffnung ist die Pulsader des Mosaismus, sein Leben und Streben. Schon dem ersten Stammvater Israels wurde von Gott verheißen (1. Mos. 12, 5), daß von ihm aus, der durch sein Verhältniß zu Gott gesegnet war, dieser Segen allen Geschlechtern der Erde zufließen werde. In den spätern Büchern, in den Propheten und in den Psalmen spricht sich überall das Sehnen wie das Hoffen aus, es möchten alle Menschen Gott erkennen und bekennen (Jos. 4, 24. 1. K. 8, 43. Jes. 51, 4. Ps. 45, 18. 96, 7—10), auf daß jede Seele Gott rühme (Ps. 150, 6).

War das erste Exil für Israel die Religionsschule, in welcher es seinen Gott, den es in der Heimath oft vergaß, vollkommen erkennen lernte, um nicht mehr in die Abgötterei zu verfallen: so sollte in der letzten Zerstreuung Israel der Religionslehrer aller Menschen werden, um den Monotheismus zu verbreiten. (Jes. 49, 6—8. 57, 4 und 5. 55, 4 und 5.) Der Lohn, den Israel für diesen Beruf empfing, waren Leiden, Verachtung und Verfolgungen, welche es als Knecht Gottes mit frommer Geduld ertrug (Jes. 53). Die Erlösung aus dem babylonischen Exil hatte zum Zwecke, daß Israel befestigt im Glauben an den Einen Gott, in dem Lande der Väter wieder ein Heiligthum baue, um von jetzt an sich selbst in der Verehrung Gottes zu kräftigen, und zu beweisen, daß es, treu der Lehre vom Sinai, nicht wieder in den Götzendienst zurückfalle. Die zweite und letzte verheißene Erlösung bezweckt die Befreiung des ganzen Menschengeschlechtes von abgöttischer Verirrung, daß nicht allein Palästina, sondern die ganze Erde zum Heligthum werde, in welchem alle Menschen mit Israel vereint den Einen Gott anbeten, alle Knechtung aufhöre, und politische wie sittliche Freiheit alle Völker beglücke. Nach dem Thalmud ward der zweite Tempel wegen Verletzung der Bruder-

oder Nächstenliebe zerstört (Joma f. 9, b). So sollte Israel in der Diaspora den Werth der allgemeinen Nächstenliebe schätzen lernen. Es versteht sich von selbst — und so sind die Verheißungen einer glücklichen Stellung Israels zu deuten — daß dann die Leiden, Kämpfe und Prüfungen Israel's ihr Ende erreicht haben, und dasselbe des allgemeinen Sieges der Wahrheit und Tugend, wie der Herrschaft des Friedens sich erfreuen werde. In der Mechiltha F. 15, b. findet sich diese Unterscheidung zwischen der Befreiung aus Babylon und der spätern allgemeinen Erlösung.

Jes. 56, 6 und 7: Und die Fremdlinge, die sich dem Ewigen anschließen, um ihm zu dienen und den Namen des Ewigen zu lieben, ihm Knechte zu sein, jeder, der den Sabbath beachtet, daß er ihn nicht entweihe, und die festhalten an meinem Bunde: sie werde ich bringen nach meinem heiligen Berge und sie erfreuen in meinem Bethause, ihre Ganzopfer und ihre Schlachtopfer werden wohlgefällig aufgenommen auf meinem Altar; denn mein Haus wird ein Gebethaus für alle Völker genannt werden.

Micha 4, 4: Und sie werden sitzen, jeglicher unter seinem Weinstocke und unter seinem Feigenbaum, und Niemand schreckt sie auf; denn der Mund des Ewigen Zebaoth hat es verheißen

§ 84.

Auch die Schriftstellen über das Darbringen der Opfer beziehen sich entweder auf den zweiten Tempel, oder sie dürfen im figürlichen Sinne aufgefaßt werden als ein Bild der Gottesverehrung. Bekanntlich spricht Maimonides (More Neb. III, 32) die Ueberzeugung aus, daß das Darbringen der Opfer von Gott unsern Vätern nicht sowohl befohlen, als gestattet worden war; indem die Verordnungen über das Opfern Israel nur abhalten sollten, daß es nicht, der allgemeinen Sitte folgend, den Götzen Opfer bringe. Diese Ansicht des Maimonides, wie heftig Nachmanides gegen sie ankämpft, wird auch durch die Aussprüche mehrerer Lehrer im Thalmud und Midrasch gerechtfertigt (S. Abarbanel Vorrede zum 3. B. Mos.). Jedenfalls ist die Gottesverehrung, in der Form des Opferns ausgedrückt, noch eine niedere Stufe des Cultus, auf welcher der geistig fortgeschrittene Mensch nicht stehen bleiben konnte. Die Meinung, es werde einst in messianischen Tagen wieder ein Opferdienst eingeführt werden, steht daher im grellsten Wider-

sprüche mit der Messiasidee, mit der Idee des höchsten Fortschritts. Wir möchten keineswegs das Opfern eine götzendienerische Sitte nennen. Das Opfern an sich war der symbolische und sympathische Ausdruck der Gottesverehrung für die auf einer niedern Culturstufe stehenden Völker. Der wesentliche Unterschied zwischen Israel und den heidnischen Nationen bestand darin, daß jenes dem Einen Gott, diese den Götzen Opfer brachten. In der Bibel wird durch die Propheten oft die warnende Mahnung an Israel gegeben, nicht dem Irrthum sich hinzugeben, als sei das Opfer an und für sich ein Gott wohlgefälliges Werk. Auch im Thalmud fehlt es nicht an weisen Lehrern, welche erklären: Gebet, Wohlthätigkeit, Demuth, Religionsstudium, überhaupt jede sittliche Handlung und jede Geist und Gemüth erleuchtende und weihende Thätigkeit habe einen viel höhern Werth, als das Opfern. (א"ר אלעזר גדולה תפלה יותר מן הקרבנות Ber. F. 32, b. — א"ר אלעזר העושה צדקה יותר מכל הקרבנות Suc. F. 49, b. — א' רבא כל העוסק בתורה אין צריך לא עולה ולא חטאת ולא מנחה ולא אשם Men. f. 110, a.) — אבל מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאלו הקריב כל הקרבנות (Sota f. 5, b.) — Unter den biblischen Aussprüchen über diesen Punkt ist die klassische Stelle die Erklärung Jeremia's, welche wir daher obenan setzen.

Jer. 7, 21—25: So spricht der Ewige Zebaoth, der Gott Israels: Füget eure Ganzopfer zu euren Schlachtopfern und esset das Fleisch; denn ich redete nicht zu euren Vätern und befahl ihnen nicht am Tage, da ich sie aus dem Lande Aegypten führte, in Betreff von Ganz- und Schlachtopfern; sondern dieses Wort gebot ich ihnen, wie folgt: Höret auf meine Stimme und ich werde euch ein Gott sein, und ihr sollt mir ein Volk sein, und wandelt auf dem ganzen Wege, welchen ich euch befehle, damit es euch wohl gehe.

1. Sam. 15, 22: Und Samuel sprach: Hat wohl der Ewige Wohlgefallen an Ganz- und Schlachtopfern, wie an dem Gehorsam gegen die Stimme Gottes? Siehe, Gehorsam ist besser, denn Opfer, folgsam sein mehr, als das Fett der Widder.

Jes. 1, 11: Wozu mir die Menge eurer Opfer, spricht der Ewige. Ich bin satt der Ganzopfer von Widdern und des Fettes der Mastthiere, und das Blut der Farren, der Lämmer und Böcke verlange ich nicht.

Hos. 6, 6: Denn Liebe verlange ich und keine Schlachtopfer, und Erkenntniß Gottes ist mehr, als Ganzopfer.

Micha 6, 6—8: Womit soll ich vor den Ewigen treten, mich beu-

gen vor Gott in der Höhe? Soll ich vor ihn treten mit Ganzopfern, mit einjährigen Kälbern? Hat etwa der Ewige Gefallen an Tausenden von Widdern, an Myriaden Strömen Oels? Soll ich hingeben meinen Erstgebornen für meine Missethat, die Frucht meines Leibes für die Sünde meiner Person? Er hat dir kund gethan, o Mensch, was gut ist; und was fordert der Ewige von dir weiter, als Gerechtigkeit üben, Frömmigkeit lieben und demüthig wandeln vor deinem Gott?

Ps. 50, 7—15: Höre, mein Volk, und ich will reden, Israel, und ich will zeugen gegen dich, Gott, dein Gott bin ich. Nicht ob deiner Opfer ermahne ich dich, sind ja deine Ganzopfer stets vor mir. Ich will nicht nehmen Farren aus deinem Hause, Böcke aus deinen Hürden; denn mein ist alles Wild des Waldes, das Vieh auf tausend Bergen. Ich kenne alle Vögel des Gebirges, und das Gethier des Gefildes ist von mir. So ich hungerte, ich sagte es nicht dir; denn mein ist der Erdkreis und was ihn füllt. Esse ich das Fleisch der Stiere, und trinke ich das Blut der Böcke? Opfre Gott Dank und erfülle dem Höchsten dein Gelübde. Und rufe mich an am Tage der Noth, ich will dich retten, und du verehre mich.

Spr. 21, 3: Tugend und Recht üben gefällt dem Ewigen mehr, als Opfer.

Kapitel IX.

Die Lehre von guten und bösen Geistern, oder die Dämonologie.

§ 85.

Wir berühren mit der Geisterlehre ein Thema, über welches wir nichts Positives aufstellen wollen oder können, sondern nur die herrschenden Irrthümer möglichst berichtigen, um spätere der biblischen Lehre mit Unrecht inoculirte Phantasmen zu negiren. Denn über die Natur und Bestimmung rein geistiger Wesen spricht sich die Bibel selbst nie aus, sondern die verschiedensten Funktionen überträgt sie den Engeln. In den mannigfaltigsten Bedeutungen gebraucht die Schrift den Namen Engel. Ein triftiger, vernünftiger Grund gegen das Dasein rein geistiger Wesen wird sich schwerlich auffinden lassen. Wenn wir uns Gott, wie der Mosaismus lehrt, als einen selbstständigen, für

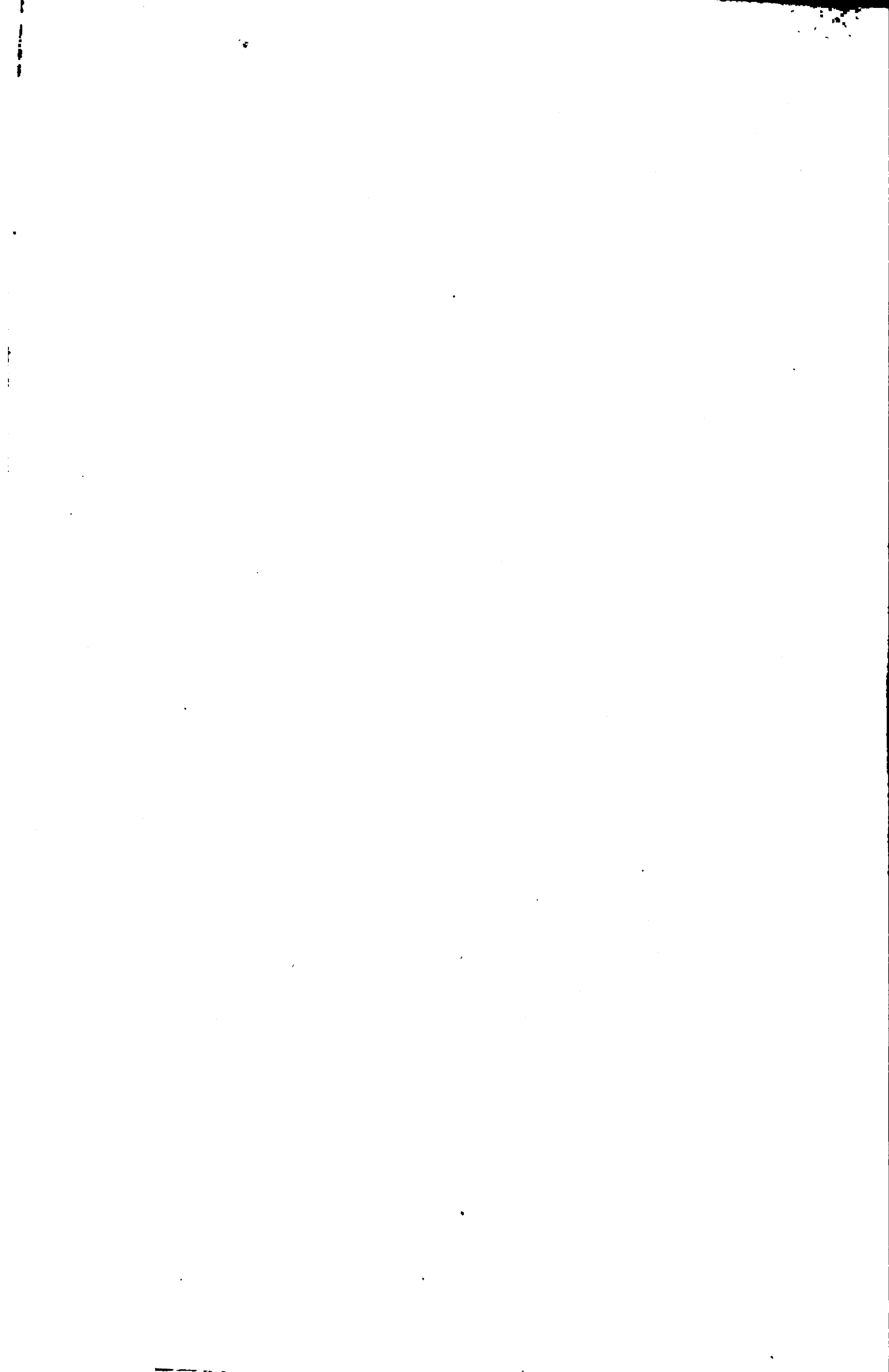
sich bestehenden und selbstbewußten, das ist persönlichen Gott denken; wenn wir die persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes glauben: was berechtigt uns denn, die Möglichkeit der Existenz einer höhern Geisterwelt abläugnen zu wollen? Nur der Einwand dürfte geltend gemacht werden, daß so wenig ein menschlicher Geist, sobald er seine leibliche Hülle abgeworfen und das Erdenleben verlassen hat, von sterblichen Blicken gesehen, oder in diesem irdischen Dasein seine Thätigkeit entfalten und auf das Leben und Schicksal der hienieden Lebenden einwirken kann: eben so wenig können wir uns denken, wie Engel als körperlose Geister dem menschlichen Auge zu erscheinen und bemerkbar zu werden, oder auf uns einen Einfluß zu äußern vermöchten. Gersonides zu Jos. V, 13 hält es für unglaublich, daß ein Engel im wachen Zustande und bei gesunden Sinnen uns sichtbar erscheine כי הוא רחוק הראות המלאך בהקיץ ובהשתמש החושים על מנהגיהם. Nach der Bibel erscheinen sie meist in menschlicher Gestalt, aber ausgezeichnet durch ihr Ehrfurcht gebietendes Aussehen. Was aber die Bibel unter Engeln verstehe, das wird im Laufe dieser Untersuchung sich aufklären. Indessen soll hier nicht sowohl eine philosophische Untersuchung über das Sein oder Nichtsein der Engel angestellt werden, als vielmehr geprüft, was die Bibel darüber lehre. Das Dasein oder die Existenz Gottes ist nothwendig, daher konnte die Philosophie den Versuch machen, Beweise für das Dasein Gottes aufzustellen; aber das Dasein von Engeln ist für uns kein nothwendiges, weil wir uns die Welt und das Leben ohne Engel denken können, weshalb auch von philosophischen Beweisen für die Existenz der Engel nie die Rede war, noch je sein kann.

Der Name Engel, von dem griechischen ἄγγελος,. heißt Botschafter, Verkündiger. Im Hebräischen wird מַלְאָךְ von לאך abgeleitet, nach dem Arabischen, ebenfalls Bote übersetzt; allein da diese Bedeutung im Hebräischen sich nicht findet, so möchte es besser stammverwandt mit מְלָאכָה „Arbeit", „Geschäft", Geschäftsträger übersetzt werden. Dem Sinne nach ist es übrigens gleich, da der Begriff damit nicht geändert wird. Das Schwergewicht liegt auch gar nicht auf der Namensbezeichnung, sondern auf dem Berufe, welchen die Schrift den Engeln zuweist, oder der praktischen Anwendung dieses Namens. Da stellt sich heraus, daß der Name „Engel" in der Bibel in der

בני עגנות זה עד כל בני שים לו מלך בראשו ובתוכו
אבותם כרצונו ומצוה רמתו הם חמץ שלו ומלא [illegible]
והחתם הוסף ש לו [illegible] רגע את חוקי מלך [illegible]
סוף 2 [illegible] ומלגם — [illegible] הו [illegible]
ה[illegible] [illegible] אורח עולמו.

weitesten Ausdehnung gebraucht wird. Damit in Verbindung steht, was nicht übersehen werden darf, daß im Allgemeinen der Name מַלְאָךְ in der Bibel eben sowohl von menschlichen Boten, wie von den göttlichen Boten gebraucht wird. Erst in dem nachbiblischen Judenthum ward mit מלאך, wie mit unserm „Engel“ ausschließlich nur ein höheres, geistiges, im Dienste Gottes stehendes Wesen bezeichnet, so daß ein Bote nie mehr מלאך, sondern stets nur שָׁלִיחַ, ein Wort, das in der Bibel in dieser Form sich nicht findet, und das aramäisch שְׁלִיחַ punktirt wird, genannt wurde. In der Bibel wird selbst der Ausdruck „Gottes Bote“ nicht einzig und allein von Engeln gebraucht, sondern auch einzelne Menschen, ja selbst Naturkräfte werden die Boten oder Engel Gottes genannt. So wird selbst in den Büchern der erst zur Zeit des Exil's lebenden Propheten Chaggai und Maleachi dort er selbst (1, 13.) und hier der Priester (2, 7.) ein Engel oder Bote des Ewigen מַלְאַךְ ה״ genannt. In dem Midrasch r. zu Lev. 1 wird bemerkt: Die Propheten heißen Engel; ja bekanntlich heißen Ps. 104, 4 die Winde Boten oder Engel Gottes, und die Blitze seine Diener. Es steht somit unwiderlegbar fest, daß der Name מלאך auch von Boten, die Menschen schicken (Gen. 32, 4) gebraucht wird, und daß selbst, wenn speciell von Gottesboten oder Engeln die Rede ist, diese Bezeichnung jeder im Dienste Gottes stehenden Naturkraft, wie den Propheten und Priestern gegeben wird. Auch wird Engel für Gott gebraucht, indem die wirkende Macht Gottes bald Engel, bald Gott genannt wird. Aben Esra in der Vorrede seines Commentar's zum Pentateuch nennt auch den menschlichen Geist einen Engel והמלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו. Maimonides, über Mesusah, am Ende, nennt die den Israeliten an seinen Beruf erinnernden Ceremonien Schutzengel Gottes (Cf. Thalm. Menachoth f. 43, b.). Wenn wir diese verschiedenartige Anwendung des Namens Engel in der Bibel ins Auge fassen: so gelangen wir zu der Einsicht, daß das Eingreifen wirklicher Engel in das menschliche Leben höchst selten angenommen wurde. Am häufigsten treten Engel auf in der Mythenzeit und in den spätern Epochen der israelitischen Geschichte. Es erscheint daher die Ansicht Winers (Bibl. Reallexicon s. v. Engel): „Wenn der Glaube an Engel, als Mittelgeister, auf der einen Seite von einer unvollkommenen Auffassung der göttlichen Providenz aus-

geht, so läßt sich auf der andern nicht verkennen, daß durch ihn der an sich zu geistige und abstrakte Monotheismus für den Hebräer eine phantasiereiche Unterlage erhielt, und die große Kluft befriedigend ausgefüllt wurde, welche zwischen Gott und Menschen in der lebendigen Schöpfung sich einem Volke, das von bewohnten Himmelskörpern nichts wußte noch wissen sollte, nothwendig darstellte," als eine gänzlich unbegründete, ja verwerfliche. Wir wissen nicht, was andere Völker oder Religionen von bewohnten Himmelskörpern wissen oder wissen sollten, oder fügen wir hinzu, wissen können; aber das wissen wir, mag auch der ungebildete Theil des Volkes vermittelnde Stellvertretung zwischen Gott und Israel gesucht und geglaubt haben, — weshalb dieser ja auch für Moses, nicht für Gott ein goldenes Kalb verlangte und anbetete — daß die Lehre Moses an sich keinen zu geistigen und abstrakten Monotheismus aufstellte. Was soll das heißen, der Monotheismus ist zu geistig und zu abstrakt? Ist er es etwa darum, weil er Gott keine menschliche Gestalt annehmen läßt? Die Bibel der Israeliten lehrt nirgends „Gott ist ein Geist", sondern der Gott aller Geister, der wahrhaft geistig Seiende, somit kein abstrakter, sondern ein concreter Gott im eminenten Sinne des Wortes. Es ist dieser Vorwurf über den zu abstrakten Gott von gleichem Werthe, oder besser Unwerthe, als der andere aus der Hegelischen Schule über den jenseitigen Gott der Hebräer. Der Gott, dessen der Himmel und die Erde voll ist, kann doch wahrlich kein bloß jenseitiger, sondern muß ein diesseitiger wie jenseitiger, in- und außerweltlicher genannt werden (S. § 45). Es folgt demnach schlechterdings nicht aus der Idee oder dem Begriffe Gottes nach der Darstellung des Mosaismus die Nothwendigkeit zur Annahme vermittelnder Wesen oder Engel. Vielmehr regiert Gott nach Moses Lehre die Welt allein. Wunderbar, während ein Theil unter den christlichen Gelehrten den Gott Israel's zu abstrakt und zu jenseitig finden, tadelt ein andrer Theil entgegengesetzt an diesem Gotte, daß er zu unmittelbar, ohne vermittelnde Kräfte in das Leben der Natur und in die Geschicke der Menschen eingreife. Die Wahrheit liegt in der Mitte: Gott leitet und bewirkt Alles durch die ewigen Gesetze und Kräfte (S. § 62). Das Israelitenthum schließt die Möglichkeit vorhandener geistiger Wesen nicht aus, aber es behauptet nicht deren Nothwendigkeit. Selbst der Thal-



mud, der bei mehreren Religionswahrheiten Verketzerung gegen das Abläugnen derselben ausspricht, hat nirgends eine Vorschrift, daß man an das Dasein der Engel glauben müsse. Ja, es wird ausdrücklich verboten, an die Engel als Vermittler im Gebete sich zu wenden, weil es wie eine Art Abgötterei angesehen wird, im Gebete irgend ein Wesen außer Gott anzurufen. So heißt es im jerus. Thalmud (Berach. F. 13, a. Krakauer Ausg.): „R. Judan lehrte in seinem eigenen Namen: Der Mensch hat einen Patron; trifft ihn ein schweres Loos, so geht er nicht plötzlich zum Patron, sondern er bleibt vor dessen Thüre stehen, ruft den Diener oder Sohn, der dann anzeigt, es stehe Jemand vor der Thüre des Hofes, vielleicht wird er dann vorgelassen, vielleicht läßt man ihn stehen. Aber bei dem Heiligen, gelobt sei er, ist es anders; trifft den Menschen ein hartes Geschick, so soll er nicht zu den Engeln Michael oder Gabriel flehen, sondern mich anrufen und ich erhöre ihn sofort, wie geschrieben steht (Joel 3, 5): Wer den Namen des Ewigen anruft, der wird gerettet werden. ר׳ יודן אמר משמיה דידי׳ בשר ודם יש לו פטרון, אם באת לו עת צרה אינו נכנ׳ אצלו פתאום אלא בא ועמד לו על פתחו של פטרונו וקורא לעבדו או לבן ביתו והוא אומר איש פלוני עומד על פתח חצירך שמא מכניסו ושמ׳ מניחו׳ אבל הב״ה אינו כן אם באת על אדם צרה לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד הה״ד כל אשר יקרא בשם ה״ ימלט. — In den alten Gebeten werden auch nie Engel angerufen, uns bei Gott zu vertreten. Erst in den Gebeten späterer Zeit erlaubte man sich unter Verläugnung des Geistes unserer Religion, gegen den Willen erleuchteter Rabbinen, diesen Mißbrauch, Engel um ihre Fürsprache bei Gott zu bitten. Ebenso ist es untersagt, betend an die Verstorbenen sich zu wenden, und um ihre Fürsprache bei Gott zu flehen (S. Orach Chajim Kap. 681 § 17 B'er Heteb). Nach einer rabbinischen Stelle ist man sogar zu der Vermuthung berechtigt, als sehe ein Theil der Rabbinen in den Engeln nicht frei wirkende Geister, sondern unfreiwillig thätige Kräfte. Diese Stelle (Midrasch c. 50 zu 1. Mos. 19, 1) lautet: „Ein und derselbe Engel kann nicht zweierlei Aufträge, und zwei Engel nicht denselben Auftrag ausführen." אין מלאך אחד עושה שתי שליחות ולא שני מלאכים עושים שליחות אחת. In I. Kusari IV, 3 werden deshalb zweierlei Arten Engel:

vergängliche und ewige angenommen d. h. Ursachen von momentaner und von dauernder Thätigkeit.

§ 86.

Diese Meinung, die Engel seien nur wirkende Kräfte und keine persönlichen Geister, möchte in den alten Schriften der Bibel dadurch ihre Bekräftigung finden, daß die Engel keine Eigennamen führen bis zur Zeit des Exils (S. 1. Mos. 32, 30., Richter 13, 17 und 18), worauf bekanntlich schon der jerusalem. Thalmud (Rosch Haschana f. 56, b. Krakauer Ausg.) aufmerksam macht: „Auch die Namen der Engel brachten sie mit aus Babylonien.“ רש״בל אמר אף שמות המלאכים עלו בידן מבבל. Während in der alten Zeit bei unverhofften Rettungen und Beglückungen, mitunter auch Unglücksfällen in kindlicher Naivetät göttliche Engel gesehen wurden, lernte man im Exil die persische Geisterlehre kennen, und nahm, wenn auch noch nicht sogleich den ganzen Hofstaat der Geister, doch die Namen der Engel in die alte Heimath mit. Später wurde die Dämonologie im Judenthum auf eine bedauerliche Weise ausgebildet, ja sie wußte sich in die Gebete so einzudrängen, daß gegen den oben § 85 angeführten Ausspruch des Jerusalem. Thalmud verschiedene Engelnamen Aufnahme fanden.

Es steht fest, daß in der Bibel bis nach dem Exil nur im Allgemeinen von Engeln gesprochen wird, ohne daß ihnen bestimmte Funktionen oder Aemter zugewiesen sind. Eben so unwiderleglich ist es, daß die Bibel oft, ohne es selbst auszusprechen, allgemein von einem Engel מלאך erzählt, und dennoch ein Mensch, ein Prophet oder Priester &c. darunter zu verstehen ist. So 4. Mos. 20, 16: „Und (Gott) schickte einen Engel, und führte uns aus Aegypten“, (Raschi: זה משה S. dagegen Aben Esra); Richter 2, 1 und 4: „Und es ging hinauf ein Engel Gottes“ &c., „Und als der Engel des Ewigen diese Worte redete“ &c., in welchen beiden Versen das Thargum מלאך Engel durch נביא Propheten übersetzt, Kimchi wie Gersonides stimmen dem bei, und halten mit dem Midrasch (5. B. M. 1.) dafür, daß Pinhas damit gemeint sei. Im Thalmud Nedarim, Fol. 20, b. wird erklärt, unter Engeln seien die Gelehrten gemeint מאן מלאכי השרת רבנן. Im Midrasch Schir Haschirim f. 3, col. 3 werden sogar die

Israeliten (wohl als Gesandte oder Bekenner Gottes) Engel genannt שרי האלהים אלו ישראל.

Uebrigens finden sich in der Bibel auch andere Namen für Engel, welche Namen ebenfalls nicht ausschließlich zur Bezeichnung von Engeln angewendet werden. Job 1, 6 und 2, 1 werden die Engel בני האלהים „Gottessöhne“ genannt; aber 38, 7 steht diese Benennung parallel mit כוכבי בקר „Morgensterne“ und es scheint kaum wahrscheinlich, daß damit Engel gemeint sein können (S. Aben Esra zu Ps. 29, 1). Gersonides versteht sogar auch in jenen Stellen Kap. I. unter Gottessöhnen wirkende Kräfte. Uebrigens ist die Schilderung im Eingange des Buches Job ein poetischer Prolog, aus welchem für die Dogmatik kein Material geholt werden kann und darf. Im 1. Mos. 6, 2 ist nicht sicher wie „Gottessöhne“ zu nehmen sei; aber diese ganze Mythe ist so befremdender Natur, paßt so wenig in den Mosaismus, daß wir von ihr ganz abstrahiren. Dan. 3, 25 לבר אלהין kann eben sowohl Engel als Gott bedeuten; es spricht es Babel's König.

Noch zweifelhafter steht es mit dem Ausdrucke בני אלים (Ps. 29, 1 und 89, 7), in welchem Winer, Ewald u. A. ebenfalls eine Bezeichnung der Engel sehen, was Aben Esra zu d. St. nicht zugibt, sondern, wie schon erinnert wurde, die Sterne darunter versteht. Jedenfalls kann אלים nicht gleich אלהים für Gott stehen, da אל, wenn es auf Gott sich bezieht, nie in der Mehrheitsform sich befindet.

Der Name אלהים wird zwar Ps. 8, 6 von dem Targum, der Septuaginta und von den rabbinischen Exegeten (S. Aben Esra und Raschi zu d. St.) für Engel genommen; aber selbst hier, obwohl mit Unrecht, nimmt der Midrasch es von hervorragenden Männern. Dagegen erklärt Raschi diesen Namen אלהים durch Richter (Vgl. 2. Mos. 22, 27) und Aben Esra faßt es zwar in der Bedeutung Engel, aber er führt auch die andere Meinung an, es seien Richter darunter zu verstehen. Uebrigens sind alle diese Interpretationen des מֵאֱלֹהִים Versuche einer falschen frommen Scheu. Nach dem ganzen Inhalt dieses Psalm's kann hier nur „Gott“ selbst gemeint sein. — Ganz irrig ist Luther's Uebersetzung: „Du hast ihn lassen eine kleine Zeit von Gott verlassen sein.“ — Zach. 12, 8 steht allerdings כאלהים wie göttliche Wesen neben dem es erläuternden כמלאך יהוה; aber wenn auch beides Engel übersetzt werden muß: so

wissen wir nicht, ob damit nicht, wie bei den oben angeführten Stellen 4. Mos. 20, 16 und Richter 2, 1 und 4, ein bedeutender Führer oder Prophet, ein rettender König oder Messias gemeint sei. Uebrigens lebte Zacharias zur Zeit des Exils, und zu dieser Zeit war ja der Glaube an viele und verschiedene Engel schon stark verbreitet. Dan. 2, 11 אלהין kann von dem Munde der Chaldäer gesprochen, eher Götter, als Engel übersetzt werden (Aben Esra übersetzt Engel). — Auch der Name „Heilige" קדושים wird hie und da für Engel gebraucht. So erklärt Aben Esra dieses Wort sogar Ps. 16, 3, was sehr zu bezweifeln, aber wahrscheinlicher sind damit Engel gemeint Ps. 89, 8, Job. 15, 15 und Zach. 14, 5. In der Einheitszahl קדיש oder קדוש steht es für Engel Dan. 4, 10 und 20. 8, 13.

Manche Gelehrte halten dafür, בני האלהים sei gleichsam der Name der Engel nach ihrem Wesen nomen naturae, und מלאכים sei die Bezeichnung nach der Funktion nomen officii (Delitzsch zu Gen.). Maimonides (Jesode Hathora II, 7) theilt die Engel nach ihren verschiedenen Benennungen in eine zehnstufige Rangordnung, wobei auch die mysteriösen Namen in den allegorischen Visionen Jesaias Kap. 6 und Ezechiel Kap. 1 mit in Rechnung kommen. In dem Thalmud und Midrasch, in welchen die Veranlassung zu dieser Eintheilung gegeben, finden sich neben den wunderlichsten Meinungen über die Geister oder Engel mitunter auch bessere Ansichten. Es ist unnützlich und unerquicklich, diese thalmudisch rabbinische Geisterlehre ausführlich zu besprechen, welche doch größtentheils der Denkungsart Israels fremd blieb; aber was nothwendig erscheint, um dem bestehenden Aberglauben zu begegnen, ist noch eine Betrachtung über böse Engel.

§ 87.

Nach der streng monotheistischen Lehre des Mosaismus kann eine Macht des Bösen, unabhängig von Gott, oder gar feindlich wirkend gegen Gott, nicht neben dem Einen Gott bestehen. (Vgl. § 63.) Von allen Kräften im Himmel und auf Erden sagt der Ps. 103, 20—22: „Alle seine Engel, Alle seine Schaaren, Alle seine Diener, ausführend seinen Befehl, hörend auf seines Wortes Stimme und thuend seinen Willen; Gottes Reich herrscht über Alles, seine Herrschaft ist an allen Orten."

Gibt es in dem All keine Macht, die nicht dem Willen Gottes unterworfen, kann nichts geschehen im Himmel und auf Erden, ohne daß Gott es bewirkt, oder zuläßt: wie kann es da noch böse Geister geben, Wesen, welche dem Willen Gottes immer entgegen treten können oder nur wollen? Alle Engel sind demnach nach der biblischen Lehre nothwendig gute; denn wenn sie auch Unglück bringen, so geschieht das nur auf Gottes Befehl, um die Gottlosigkeit zu strafen. Die Bestrafung des Bösen ist selbst etwas Gutes. Man könnte die Frage aufwerfen: Ist denn das Verführen eines Menschen nicht etwas Schlechtes? Sind solche Engel, welche als Versucher oder Verführer erscheinen nicht böse Wesen? Und wie vereint es sich mit der Liebe und Heiligkeit Gottes, daß er solche verführerische Geister ungestraft walten läßt, ja sie sogar an den Menschen schickt? Unterziehen wir die wenigen Fälle in der Bibel unserer Prüfung, in welchen ein Verführer und Verderber aus dem Geisterreich auftritt, oder aufzutreten scheint, und diese Fragen werden in Nichts zerfallen, diese Einwendungen als grundlose sich erweisen.

Sehen wir von der Schlange als Verführerin des ersten Menschenpaares ab, in welcher die gesunde Exegese die Vorstellung oder Anschauung einer kindlich mythischen Zeit zu würdigen versteht, und keinen als Schlange maskirten Satan findet: (das Buch der Weisheit 2, 24 macht schon die Schlange zum Teufel) so begegnet uns zuerst 2. B. Mos. 12, 23 der Ausdruck המשחית, welches Wort manche Exegeten „Würgengel" übersetzen (S. 2. S. 24, 16), andere „Verderber"; allein die Worte: „Und es wird euch nicht treffen eine Plage zum Verderben נגף למשחית V. 13 geben die authentische Erklärung, daß in V. 23 nicht ein Mal eine Personification der Plage oder Pest versucht wurde, sondern hier einfach „das Verderben" zu übersetzen ist (S. Knobel zu dieser Stelle). Eine wirkliche Personification der Seuche als Würgengel findet sich in der Erzählung 2. Sam. 24 und 1. Chron. 21, woselbst vor das Wort משחית Verderber noch מלאך Engel gesetzt ist. Während in dem Buche Sam. dieses Personificiren nicht vertuscht wird, sondern V. 15 einfach דבר die Seuche als Strafe nimmt und erst nachher diese unter dem Bilde des Würgengels auftritt, setzt der Chronist V. 12 sogleich zu dem Worte „Seuche" noch hinzu „und ein verderbender Engel des Ewigen" ומלאך ה" משחית.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Gersonides auch hier unter dem Engel einen Propheten oder Richter verstanden wissen will, und zwar vermuthet er, es war Pinhas. Eben so erklärt er 1. Mos. 17, 7 u. s. w., 18, 2 u. s. w. Engel jedesmal durch Prophet, und in der Erzählung 1. Mos. 32, 24—31 wie Jos. 5, 13—15 sieht eine Vision, keine Wirklichkeit (Vergl. auch Aben Esra zu 1. Mos. 32).

Jes. 37, 36 wird die das assyrische Heer getroffene Seuche ein Engel oder Bote des Ewigen genannt. Ps. 78, 49 ist die Schaar von bösen Engeln משלחת מלאכי רעים durch den Zusammenhang schon erklärt, daß die Aegypten getroffenen Plagen damit gemeint seien.

Wenn gleich Niemand in den Worten Spr. 16, 14: „Des Königs Grimm gleicht den Todesengeln“ חמת מלך מלאכי מות zu der Meinung verleitet werden kann, es werde hier das Dasein eines Todesengels vorausgesetzt, zumal das Wort in der Mehrheit steht und in der Einheitszahl nie sich findet, ja sonst nirgends in der Bibel vorkommt: so führten wir diese Stelle dennoch an, um dem später zu berührenden Irrthum über den Glauben an einen Todesengel schon hier zu begegnen.

Vorerst richten wir einen Blick auf die in der Bibel (5. Mos. 32, 17 und Ps. 106, 37) genannten שֵׁדִים und auf die שעירים (3. Mos. 17, 7. Jes. 13, 21 und 34, 14), welche beide gewöhnlich Dämonen übersetzt werden. Beide werden im Pentateuch als Abgötter betrachtet, von deren Dienst Israel soll fern gehalten werden, deren Anbetung wie jeder Götzendienst verpönt ist. Gleichviel nun, ob man diese beiden Wörter Gespenster oder Teufel übersetzen will, Dasein und Wirklichkeit räumt die Schrift ihnen wie allen Ungöttern nicht ein, sondern sie heißen Nichtigkeiten (5. Mos. 32, 24). Treffend bemerkt Aben Esra in seiner kernigen dunklen Weise zu Ps. 106, 37 „„Sie opferten den Teufeln oder Gespenstern,““ nach ihrer Einbildung, wie Chananjah ein Prophet heißt, der bekanntlich ein Lügenprophet war: כמו מחשבתם כמו חנניה הנביא (cf. 5. Mos. 32, 7 woselbst A. E. hinzufügt, Gefürchtet im Wahne אמים משוד הדעת). Ebenso erklärt er שעירים Schreckbilder (3. Mos. 17, 7). Es steht demnach unläugbar fest, daß die Bibel diese von den Heiden gefürchteten oder verehrten Gespenster, Waldteufel u. s. w. als Phantome betrachtet, und Israel durch das Gesetz von diesem Irrglauben abhalten will.

Maimonides in More Neb III, 46 spricht sich darüber eben so aus: „Und es kam die vollkommene Lehre zu ihren Bekennern, um von ihnen diese verjährten Seelenkrankheiten abzuwenden" ובאה התורה השלימה ליודעיה להסיר אלו החליים הנאמנים. Jes. 34, 14 sieht Kimchi, und mit ihm Aben Esra, den Gesenius zu Jes. 13, 21 mißverstanden, in שעיר wie in לילית wirkliche Thiere, in jenem den wilden Bock, in diesem die Nachteule. Kurz, in der Bibel findet sich keine Stelle, welche zu der Behauptung berechtigt, sie erkenne das Vorhandensein böser Geister an.

Aber dem Meister und Oberherrn aller bösen Geister, dem Satan, begegnen wir doch in der Schrift mehrmals! Wohl lesen wir diesen Namen שטן Satan einige Mal in den heiligen Urkunden; aber nicht in dem Sinne, welchen spätere Zeiten in dieses Wort legten. Die Grundbedeutung dieses Wortes im Verbum ist anfeinden, störend in den Weg treten. Da man einen Unterschied zu machen beliebte bei diesem Namen, ob er mit oder ohne Artikel geschrieben ist, so, daß dieser „Widersacher" überhaupt heiße, jener aber vorzugsweise von dem eigentlichen Satan zu verstehen sei (Gesenius in seinem Lexicon ü. ds. W., obwohl er auch in 2. Chron. 21, 1 den Teufel sieht, trotzdem hier Satan ohne Artikel steht): so sollen vorerst die Schriftstellen, in denen das Wort שטן Satan ohne Artikel genannt ist, dann diejenigen, in welchen der Artikel dabei steht, einer Prüfung unterzogen werden.

4. B. Mos. 22, 22 und 32 tritt dem Bileam ein Gottesengel als Satan auf dem Wege entgegen. Wenn auch das Wort hier dem Sinne nach bedeutet: „um ihm, dem Bileam, sich als Widersacher entgegen zu stellen": so konnte doch das Subject „Engel Gottes" leicht dazu verführen, unter dem Engel den Satan zu verstehen. Allein was der Engel hier beabsichtigt, ist kein satanisches Geschäft, sondern gegentheils das Werk eines guten Engels, der Bileam von Sünde und Verderben retten will. Das bemerkt schon Raschi zu dieser Stelle: „Es war ein barmherziger Engel, der Bileam abhalten wollte, damit er nicht sündige und durch die Sünde zu Grunde gehe." מלאך של רחמים היה והיה רוצה למנעו מלחטא שלא יחטא ויאבד. Und doch schickte Gott in seinem entbrannten Zorne diesen rettenden Engel! Eine beschämende Widerlegung der Gelehrten, welche nicht einsehen wollen, daß der Zorn

Gottes in der Bibel die das Gute liebende und das Böse hassende Gerechtigkeit ist, daß somit der Heilige auch im Zorne der Barmherzigkeit gedenkt (Hab. III, 1). Die Erklärung Raschi's ist, wenn auch nicht wörtlich, so doch nach dem Inhalte dem Midrasch Thanchuma entnommen (Amsterd. Ausg. F. 231, b.), indem der Midrasch zwar gegen Bileam den Engel in einen Satan sich umwandeln läßt; aber mit der Klage, daß ihn Bileam zwinge, gegen seinen Beruf zu handeln. Raschi selbst, weil er ohne Kritik die rabbinischen Ansichten aufnimmt, macht einige Zeilen später denselben Engel zu einem bösen Dämon מזיק. Saadijah, der stets an der Thätigkeit der Engel und Dämonen unter Menschen Anstoß nimmt, hält auch hier dafür, unter dem sich dem Bileam entgegenstellenden Engel sei ein Mensch zu verstehen. Uebrigens nimmt Gersonides diese ganze Erzählung wieder als eine Vision Bileam's, die er in seinem Traume, aber nicht in Wirklichkeit erlebte. Richtiger noch dürfte man sagen, dieser ganze Akt spielte im Geiste und in dem Gewissen Bileams, der bei den ungewöhnlichen Bewegungen seines Thieres Vorwürfe in seinem Gewissen hörte oder sich machte, und den warnenden Engel mit dem gezückten Schwert in seiner Phantasie sah.

Es genügt, die Stellen nur zu bezeichnen, in denen — wie 1. S. 29, 4. 2. S. 19, 23. 1. K. 11, 14 und 23 (cf. 5, 4) — ausdrücklich von einem Menschen ausgesagt wird, er werde einen Andern zum Satan, zum Störer des Planes, indem dabei diese satanischen Menschen genannt sind, somit ein Irrthum nicht möglich ist; denn diese Uebertragung Satan auf Menschen beweist, daß jeder unsern Absichten in den Weg Tretende ein Satan genannt werden konnte.

Als Verführer wird der Satan oder vielmehr ein Satan (der Artikel fehlt) 1. Chr. 21, 1 erwähnt. Der Verfasser der Chronik wählte diesen Ausdruck für „Zorn Gottes", in 2. S. 24, 1, vermuthlich, weil er Anstoß daran nahm, daß Gott, selbst in seinem Zorne, den König zum Bösen gereizt haben soll. Der Zorn Gottes war gegen das sündige Israel gerichtet, und David, der ebenfalls nicht unschuldig war, wurde verleitet zu einer ehrgeizigen Handlung, welche dann als Ursache der Strafe genommen wurde. Der Verfasser der Bücher Samuel's wollte mit den Worten: „Und Gottes Zorn entbrannte abermals gegen Israel" dem Mißverständnisse vorbeugen, als

habe das unschuldige Volk die Schuld des Königs büßen müssen. (Quidquid delirant reges plectuntur Achivi.) Genug, der Chronist schreibt einem Satan zu, was in dem Buche Samuel's Gott oder seinem Zorne zugeschrieben wird. Diese Umschreibung liefert jedoch keinen Beweis für die Annahme eines bösen Wesens, eines Satans; da שטן zumal ohne Artikel jeder schädliche Widersacher genannt wurde. In der That erklärt Kimchi: „es sei der dem menschlichen Herzen von Jugend auf eingepflanzte Satan oder böser Trieb gemeint.“ הוא הנטוע בלב אדם מנעוריו. Ps. 109, 6: „Und Satan stehe zu seiner Rechten“, erklärt Aben Esra, „das sei ein Mensch, einer von seinen Rathgebern.“ והוא אדם ..... אחד מיועציו.

Es sind noch die wenigen Schriftstellen, in welchen השטן der Satan *κατ' ἐξοχὴν*, wie Gesenius glaubt, genannt ist. Außer in dem Prolog zu Job, in welchem allerdings der Satan unter den Gottessöhnen auftritt, finden wir ihn nirgends in der Bibel, selbst in Schriften aus der Zeit des Exils, als nur noch in Zacharias, der von dem bestimmten Satan spricht. Aus der poetischen Schilderung über die Versammlung der Gottessöhne vor Gott in Job auf den wirklichen Glauben an den Satan zu schließen, ist mehr als gewagt, wie schon früher bemerkt wurde. So erklärt Gersonides: es sei der Satan in figürlicher Weise והוא השטן על דרך משל. In Zacharias 3, 1 ist der Satan sehr erkenntlich, es ist ein Satan in leibhafter Gestalt: Sanballat mit seinen Freunden Tobiah und Geschem, welche den Wiederaufbau des Tempels feindselig hintertrieben. (Hitzig will freilich hier wie Job wirklich schon den später auch von Juden gefürchteten Satan sehen.) Mag daher nach der Zeit des Exils der Glaube an gute und böse Geister, aus dem Parsismus genommen, bei einem Theile des Volkes auch Eingang gefunden haben, wovon selbst der poetische Gebrauch dieser Bezeichnungen in der Bibel Zeugniß gibt: immerhin! in das Heiligthum der Bibel ward dem Satan und allen bösen Geistern der Eintritt verwehrt.

§ 88.

Aber leider in spätern Schriften der Juden spielt die Dämonologie mit allem daran hangenden Aberglauben eine bedeutende Rolle, fand sogar in spät verfaßte Gebete Aufnahme. Da aber das Judenthum diesen Schriften nach dieser Richtung

hin nie eine religiöse Autorität zuschrieb: so sehen wir uns, Gottlob, der schwereren und abstoßenden Arbeit überhoben, die verschiedenen und verkehrten Aussprüche über Engel und Teufel, gute und böse Geister, wie wir sie theilweise im Thalmud, Midrasch und besonders in den kabbalistischen Büchern lesen, einer Betrachtung oder Beachtung zu unterbreiten. Nur einige Ansichten, welche weniger das offene Merkmal einer kranken Einbildung an sich tragen und mehr in das Volk eingedrungen sind, sollen noch einer Erwägung gewürdigt werden, wobei die Gedanken erleuchteter Lehrer in dem Thalmud und späterer Gelehrten zur Aufklärung dienen mögen.

Wie in der heidnischen Mythologie das Personificiren der Naturkräfte zur Viel- und Abgötterei führte, so brach das Personificiren natürlicher und menschlicher Kräfte die Bahn zu dem Glauben an Dämonen, an gute und böse Geister In dem nachbiblischen Judenthum waren es zunächst der gute Wille in uns יצר הטוב und die böse Begierde in uns יצר הרע, welche personificirt zu sich feindlich entgegenstehenden Dämonen außer uns gedacht und gemacht wurden, deren der eine zum Guten uns ermuntert, der andere zum Bösen uns reizt. Indessen hielt sich die natürliche, vernünftige Auffassung durch alle Zeiten neben der unnatürlichen, mysteriösen aufrecht. Schon in der Mischna Berachoth IX, 5 werden diese beiden angeblichen Wesen als die zwei dem menschlichen Herzen an- und eingebornen Triebe erklärt: „Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen, d. h. mit deinen zwei Trieben, mit dem guten (geistigen) Willen und mit der bösen (sinnlichen) Begierde.“ בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע. Wie hier, so finden wir noch viele Stellen im Thalmud und Midrasch und bei den alten Rabbinen, welche klar und ausdrücklich lehren, daß unter der bösen Begierde יצר הרע, kein Versucher, kein teuflisches Wesen außer uns, sondern die thierische, wollüstige Begierde in uns zu verstehen sei. So erklärt Raschi Ps. 36, 1 die Sünde im Herzen sei die böse Begierde שהפשע הוא יצר הרע. So ferner wird von ihr ausgesagt (Baba mez. in En Jacob cap. IX.), sie sei Anfangs süß und am Ende bitter זה יה״ר שראשו מתוק וסופו מר. Bildlich wird diese sinnliche Begierde „die Säuerung in dem Teige“ oder der Sauerteig genannt שאור שבעיסה. Im Thalmud Succa F. 53, a, werden 7 Namen dieser bösen Begierde aufgezählt, die

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

im menschlichen Herzen liegt. In dem Thalmud Baba bathra F. 16, a, und noch umständlicher Kiduschin F. 30, b, wird die Offenbarungslehre als eine von Gott uns gereichte Arznei gegen unsere ebenfalls von Gott erschaffene sinnliche Natur betrachtet ברא הק"בה יה"ר ברא תורה תבלין, wodurch der zweifache Irrthum zurückgewiesen wird: 1) als sei der Mensch von seiner Geburt aus fatalistisch, oder wie einige Naturforscher neuesten Schlages annehmen, unwillkürlich durch seine Naturbeschaffenheit, ohne daß er die Macht hätte, anders handeln zu können, entweder zum Gerechten, oder zum Bösewicht erschaffen, und in dessen Folge ohne Verdienst und ohne Schuld vor Gott; 2) als gäbe es wirklich eine menschenfeindliche böse Gewalt, einen Satan, der es sich zum Geschäfte machte, den Menschen zu bethören, um ihn zum Falle zu bringen und dann vor Gott ihn anzuschwärzen. (S. auch die Commentare zu ds. Stelle.) Schon § 73 S. 71 wurde aus dem Midrasch Thanchuma nachgewiesen, daß die sinnliche Natur oder Begierde an und für sich nicht böse zu nennen sei, sondern es nur durch des Menschen Willkür werden könne. Im Midrasch rabba zu Genesis Absch. IX wird sogar erklärt zu I, 31, „Und Gott sah Alles was er erschaffen, es war sehr gut, d. i. die geistige Natur, der gute Wille, und es war sehr gut, d. i. die sinnliche Natur im Menschen, oder die böse Begierde ה:ה טוב מאד זה יצר טוב והנה טוב מאד זה יצר רע. Das beste Zeugniß gegen die Annahme, es sei letztere ein teuflisches Wesen.

Was über die böse Begierde י"הר in obigen Stellen gelehrt wird, das gilt auch von dem Satan שטן und dem Todesengel מלאך המות. In dem Thalmud Baba bathra l. c. lesen wir die bekannte klassische Stelle: „Der Satan, die böse Begierde und der Todesengel sind Eines und Dasselbe", הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות. Die bedeutendsten Erklärer des Thalmuds sehen in dem Namen Satan nichts weiter als die sinnliche Begierde. So bemerkt Raschi Kiduschin F. 30, a. הוה אמינא לשטן גירא בעיניך „Würde ich dem Satan gesagt haben, der Pfeil in deine Augen." (Es ist hier nach unserer Ansicht eine Anspielung auf Eros oder Amor mit dem Köcher). „Der Satan ist die böse Begierde" ושטן הוא יצר הרע. Ebenso erklärt R. Nissim zu Rosch Haschana F. 16: Daß man am neuen Jahre das Schofar blase, um den Satan zu verwirren כדי לערבב השטן,

das bedeute: „um die Begierde zu unterdrücken; denn der Satan ist die böse Begierde“ להכניע את היצר דשטן היינו יה״ר. (Im Thalmud Gitin f. 52, a. wird Satan für Zwietracht gebraucht.) Ueber den Lügengeist, der nach der poetischen Schilderung 1. Kön. 22, 19—23 in die falschen Propheten kam, um durch sie den König Achab zu bethören, spricht sich der Thalmud Sabb. F. 149, b. Sanh. 89, a und 102, b dahin aus, daß das der Geist des ermordeten Naboth war, was nichts anderes sagen soll, als daß die Blutschuld an Naboth in gerechter Vergeltung Achab in sein Unglück stürzte.

Der Todesengel מלאך המות, von welchem sich in der Bibel selbst nicht einmal der Name findet (Vergl. Hirzel zu Jiob 33, 22), da in der schon früher citirten Stelle Spr. 16, 14 nur in der Mehrheit von Todesboten die Rede ist, soll ebenfalls nur die sinnliche Natur in ihrer Hinfälligkeit andeuten. Der Todesengel steht demnach für die Ursache des Todes oder den Tod selbst, wie der Thalmud in seiner Sprachweise auch einen Engel der Geburt, überhaupt Engel von fast allen Naturerscheinungen, Völkern, den einzelnen Menschen und Ereignissen des Schicksals annimmt. In dem Traktate Aboda sara f. 5, a steht, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, Todesengel für Tod לבטל מהם מלאך המות א״א. Im Midrasch wird der Todesengel der Weltbeherrscher (קוזמוקרטר nach dem Griechischen *Κοςμοκράτωρ*) genannt, wie in Homer Ilias XIV, 233 vom Schlafe, dem leiblichen Bruder des Todes, gesungen wird: „Schlaf, der sämmtliche Götter beherrscht und sämmtliche Menschen“. Auch Finsterniß חשך heißt der Todesengel im Midrasch, wie die Griechen ihn einen „Sohn der Nacht“ nannten, weil, wie dort erläutert wird, er die Augen der Menschen verfinstert. Aben Esra bemerkt zu Job 33, 22 und 23, woselbst vorerst der Würger des Menschen מְמִתִים, dann eines fürsprechenden Engels מלאך מליץ Erwähnung geschieht: „Denn der tödtenden Engel, welche nach dem Leben des Menschen trachten, gibt es viele; aber nur Ein Engel ist bestellt für ihn, um ihn zu schützen.“ Der Sinn dieser Worte ist der, daß es vielerlei Todes-Keime oder Todes-Ursachen gibt; aber nur Ein Lebens-Grund und Lebens-Schutz. Weil so vielerlei Wege zum Tode führen, überall die Vergänglichkeit lagert, wird im Thalmud von dem Todesengel ausgesagt, er sei voll Augen, מלא עינים überall sichtbar. Wenn der Tod im

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Thalmud als ein Engel mit gezücktem Schwerte vorgestellt wird: so gab Veranlassung zu diesem Bilde schon „das flammende Schwert“ in dem Paradiese, welches dem Menschen den Weg nach dem Lebensbaume versperrt; aber noch mehr gaben dieses Bild an die Hand die spätern figürlichen biblischen Darstellungen, in welchen ein Engel mit gezücktem Schwerte in seiner Hand auftritt, bald um die warnend tadelnde Gewissensstimme, wie 4. Mos. 22, 31, bald um die dahinraffende Pest, wie 1. Chr. 21, 16 (in der Parallelstelle 2. B. Sam. wird nur ein verderbender Engel ohne dieses Schwert gesehen), zu bezeichnen. Im Midrasch rabba zu Gen. l. l. wird ähnlich, wie die sinnliche Natur יה"ר, auch der Tod sehr gut genannt. Diese Worte lauten: „Es war sehr gut, das ist der Lebensengel, und es war sehr gut, d. i. der Todesengel“, הנה טוב מאוד זה מלאך חיים, והנה טוב מאד מלאך המות. Wie oben nach den Worten der Schrift, daß das was Gott erschaffen, gut sei, die sinnliche Natur des Menschen neben seiner geistigen als sehr gut, oder ihren Zweck erfüllend erklärt wird: so hier der Tod als gut und zweckmäßig neben dem Leben. („Sterben ist mein Gewinn“.) Denn der Todesengel oder der Tod wird als der Führer in das ewige Leben angesehen, wie derselbe Gedanke mit andern Worten vorher so gegeben wird: „Es war sehr gut, d. h. diese Welt, und es war sehr gut, d. i. die künftige Welt“, הנה טוב מאד זה העולם הזה, והנה טוב מאד זה העולם הבא.

Wenn der Satan im Eingange des Buches Job zur Annahme eines Anklägers, oder gar mehrerer Ankläger des Menschen vor Gott verleitete: so mag der fürsprechende Engel dort 33, 23 zu dem Glauben an gute, den Menschen vertretende Engel geführt haben. Jene wie diese tragen griechische Namen. Der Ankläger heißt קטיגור *Κατήγορος*, der Vertheidiger סניגור *Συνήγορος*, oder פרקליט *Παράκλητος*. Nur späteres Mißverständniß konnte sich den Richterthron Gottes wie ein irdisches Tribunal vorstellen, mit Staatsanwälten oder Anklägern und mit Advokatanwälten oder Vertheidigern. Aber in früherer Zeit, und von den einsichtsvollen Theologen zu allen Zeiten, wurde erkannt, daß des Menschen Laster seinen Ankläger, und des Menschen Tugend seinen Vertheidiger vor Gottes Gericht bilde. So lehrt R. Elieser Spr. der Väter IV, 11: „Wer eine Tugend ausübt, erwirbt sich einen Für-

sprecher; wer eine Sünde begeht, erwirbt sich einen Ankläger“, העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת קונה לו קטיגור אחד. Aehnlich wird Sab. f. 32, a. erklärt: „Buße und gute Werke sind die Fürsprecher eines Menschen“ ואלו הן פרקליטין של אדם תשובה ומעשים טובים. Wir können dieses Kapitel über die Geisterlehre schließen mit der Ueberzeugung, daß nicht allein die Bibel, sondern auch die Mischna frei ist von allen Irrthümern über gute und böse Geister, und daß erst in den spätern Schriften einzelne Lehrer die verkehrtesten Anschauungen aus fremden Gebieten in das Heiligthum unserer Religion verpflanzten; daß aber stets erleuchtete Männer unter Israel gegen diese abergläubigen Aussprüche und Meinungen Verwahrung einlegten. Maimonides im 2. Theile seines More behandelt ausführlich von seinem philosophischen Standpunkte aus dieses Thema der Dämonologie. Zu einem Gegenstande unseres Glaubens wurde die Geisterlehre nie in unserer Religion. Gegentheils verbietet, wie schon angegeben wurde, unsere Religion, daß wir in unserem Gebete an einen Engel uns wenden, oder gar böse Geister beschwören. Der Name Engel oder Bote ist der weiteste Begriff, der allen im Auftrage Gottes wirkenden Kräften und Menschen beigelegt ist. Die Namen der bösen Geister werden nur als Abgötter, vor deren Anbetung gewarnt wird, genannt. Nur Satan ist, als Bezeichnung feindlicher Menschen und zerstörender Kräfte, oder als Bild eines bösen Wesens gebraucht. So lehrt der Thalmud Chagiga f. 14, a: „Aus jedem Worte, das aus dem Munde Gottes hervorgeht, entsteht ein Engel“ כל דיבור ודיבור שיוצא מפי הק״בה נברא ממנו מלאך אחד; denn jeder Befehl Gottes wird zur That, und die Ursache dieser That ist ein Bote, ein Engel Gottes. Da nun im Leben und in der Natur ein ununterbrochenes Schaffen und Wirken sich offenbart, und rastlos zwischen Entstehen und Vergehen, Kommen und Schwinden die Erscheinungen wie Wellen wogen: so lehrt der Thalmud dort ferner: Jeden Tag werden dienende Engel aus dem Feuerstrome erschaffen, die Gottes Preis aussprechen und dann wieder schwinden, כל יומא ויומא נבראין מלאכי השרת מנהר דינור ואמרי שירה ובטלי. (Vergl. Dan. 7, 11.) —

Die Sittenlehre.

Kapitel I.

Bedeutung und Eintheilung der Pflichten.

§ 1.

Die Sittenlehre steht in engster Verbindung mit der Glaubenslehre. Unser Lebenswandel trägt das Gepräge unserer Lebensanschauung. Man sagt sprichwörtlich: „Wie der Mensch, so sein Gott". Es darf dieser Satz auch umgestellt werden: „Wie sein Gott, so der Mensch". Nach der in uns lebenden, uns erfüllenden Gottesidee gestaltet sich unsere Denk- und Handlungsweise. Eine Sittenlehre ohne Kenntnißnahme von Gott entbehrt aller Weihe und wird zur bloßen Klugheits- und Anstandslehre; denn die Gottesidee gibt der Moral erst Boden und Dach, trägt und schützt sie. Die Gottesidee ist das Ideal, nach welchem der sittliche Geist streben, der Compaß, welcher uns auf dem Lebensmeere die Richtung des Weges anzeigen und geben soll.

„Der Polytheismus kann seiner Natur nach für die Sittlichkeit nicht vortheilhaft sein. Da er das Göttliche in viele Theile zerspaltet, so können seine Götter nur beschränkte und menschenähnliche Wesen sein." (Gieseler Lehrbuch der Kirchengeschichte, B. I, Abschn. 1, § 9.)

Wenn nun auch die Sittenlehre in der Glaubenslehre ihre Basis hat, weil die Gesinnung von der Ueberzeugung abhängig ist: so hat dennoch im Judenthume der moralische Wandel mehr Werth und Bedeutung, als der gläubige Sinn. Unsere Religion

ist eine Religion der That, d. h. sie legt das höchste Gewicht auf den sittlichen Lebenswandel. Nicht der Glaube, sondern die Sittlichkeit macht selig, weshalb nach einem thalmudischen Ausspruche auch die Tugendhaften unter den Heiden der ewigen Seligkeit theilhaftig werden; aber durch den rechten vernünftigen Glauben ist das sittliche Leben bedingt und verbürgt. Der Aberglaube, wie der Unglaube führt ab von dem Pfade der Tugend.

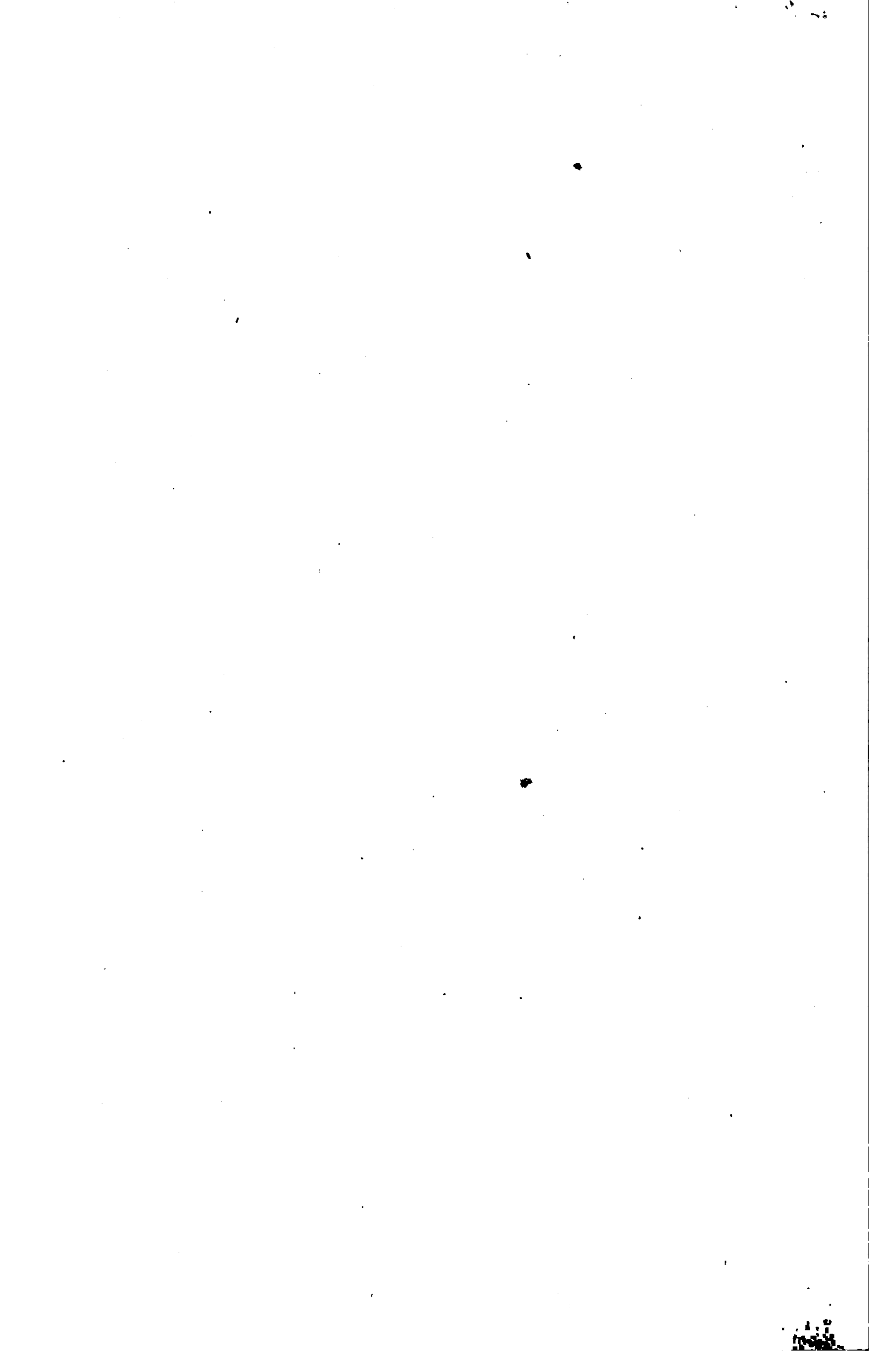
Wenn wir dennoch die Sittenlehre nicht so ausführlich, als die Glaubenslehre behandeln: so liegt der Grund darin, daß über die Sittengesetze stets weniger geirrt wurde, als über die Glaubenswahrheiten. Auch sind es vorzüglich die Glaubenslehren, durch welche die mosaische Religion von ihrer Entstehung an sich wesentlich von dem Heidenthume unterschied, und heute noch von ihren beiden Töchterreligionen sich unterscheidet, während die Sittenlehre in dem Christenthume unverändert dieselbe geblieben ist, wie sie in den biblischen Büchern der Israeliten aufgestellt wurde. — Keine Religion kann eine göttliche sich nennen, so sie nicht die reinste Sittlichkeit lehrt. Nicht die Moral, sondern nur die Dogmen und die Ceremonien unterscheiden Judenthum und Christenthum von einander. Lessing's Ausspruch B. VII S. 61 d. Voss. Ausgabe findet leider noch heute nicht die verdiente Würdigung: „Aber Moral ist nicht diese und jene Religion, ist die Grundlage aller Religionen".

An die Wahrheiten des Glaubens und die Vorschriften der Religion schließen sich die religiösen Gebräuche und Formen, die Ceremonien, welche dazu dienen, Glauben und Sittlichkeit in uns zu befestigen und zu beschützen. Die Glaubenslehre zeigt uns den Lebensweg, die Sittlichkeit ist selbst dieser Lebensweg, und das Ceremonialgesetz dient uns zum Schutze auf diesem Wege.

Spr. 6, 23: Denn die Satzung ist eine Leuchte, die Lehre das Licht und die sittliche Unterweisung der Weg des Lebens.

§ 2.

Wie Gott der Anfang und das Ende der ganzen Glaubenslehre ist: so ist die Gottähnlichkeit das Princip und das Endziel der Sittlichkeit. Der Mittelpunkt unserer gläubigen Ueberzeugung ist die Gotteserkenntniß, und der Brennpunkt unseres sittlichen Strebens ist die Heiligkeit oder Gottähnlichkeit.



Werde gottähnlich, d. i. heilig oder vollkommen und dadurch glückselig, das ist nach der Bibel das oberste Gesetz unseres Lebens, oder wie in der Glaubenslehre dargethan wurde, die Bestimmung des Menschen. Es ist demnach die Aufgabe des Menschen, alles dasjenige zu thun, was seine Heiligung fördert, und stets das zu meiden, was die Selbstheiligung stört oder verletzt. So zerfallen die Sittengesetze in Gebote מִצְוֹת עֲשֵׂה und Verbote מִצְוֹת לֹא תַעֲשֶׂה· Man nennt diese wie jene Pflichten; denn Pflicht heißt, was wir thun oder lassen sollen. Pflicht von Pflegen zeigt an wie Sittenlehre überhaupt, was zur Gewohnheit, Lebensnorm werden soll.

Es werden die Pflichten eingetheilt in

I. Pflichten gegen Gott,
II. Pflichten gegen uns selbst, und
III. Pflichten gegen andere Menschen und die Außenwelt überhaupt.

Diese Eintheilung beruht auf dem Verhältnisse, in welchem wir stehen, oder auf dem Objecte, auf der Persönlichkeit, gegen welche unsere Handlung gerichtet ist, und welche den Gegenstand unserer Gesinnung bildet. An sich sind alle Pflichten Befehle Gottes, zu deren Erfüllung der göttliche Wille uns bestimmen soll. Von der treuen Erfüllung unserer Pflichten hängt unser innerer Friede ab.

Ps. 119, 1—3: Heil denen, deren Weg vollkommen ist, die nach der Lehre des Ewigen wandeln. Heil denen, die seine Zeugnisse wahren, mit ganzem Herzen ihn suchen; auch Ungerechtigkeit nie üben, in seinen Wegen wandeln.

§ 3.

Wie es Hauptwahrheiten oder Glaubensartikel gibt, von welchen die übrigen Religionswahrheiten hergeleitet werden: so gibt es auch Grundgebote, sittliche Hauptgesetze, aus welchen die übrigen Pflichten folgen. Die Gottähnlichkeit ist das oberste Princip, das wir bei allen unseren Bestrebungen unverrückt vor Augen haben müssen. Die Liebe zu Gott aber ist das höchste Gesetz, das uns auf dem ganzen Wege zu unserem Ziele leiten soll. Wie der Glaube an Gott die Grundlage unserer religiösen Ueberzeugung bildet: so ist die Liebe zu Gott das Fundament unserer moralischen Gesinnung und Handlungsweise.

Daher folgt in der Thora unmittelbar auf den Vers: „Höre Israel, der Ewige“ ꝛc. das Gebot: Und du sollst lieben den Ewigen u. s. w.

Diese Liebe muß von Ehrfurcht gegen Gott durchdrungen und erfüllt sein. Liebe und Ehrfurcht bedingen sich gegenseitig, eine ist nicht denkbar ohne die andere, weshalb der Thalmud den höchsten Grad der Frömmigkeit: „Ehrfurcht aus Liebe“ יראה מאהבה nennt. Wie in Gott Gerechtigkeit und Gnade untrennbar verschmolzen sind: so sollen in uns Ehrfurcht und Liebe innigst vereint sein. Es kann daher das Vorrecht, das die christliche Kirche dem Christenthum zuschreibt, es sei die Religion der Liebe, im Gegensatze zum Judenthum, das man eine Religion der Furcht heißen möchte, nicht zugestanden werden. Denn das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen besteht nach der Moseslehre darin, daß Gott nicht allein unser Herr, sondern auch unser Vater ist, und wir wie seine Knechte, so seine Kinder heißen. Der Gott, den Moses und die Propheten lehren, ist ein allgerechter Richter und allgnädiger Vater, und wir sollen gegen diesen Gott daher die höchste Liebe und Ehrfurcht haben. Eine göttliche Liebe ohne Gerechtigkeit ist eine schwache, Gottes unwürdige Liebe; eine menschliche Liebe ohne Ehrfurcht oder Achtung eine unreine Liebe.

5. Mos. 6, 5: Und du sollst lieben den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen.

Dort 10, 12: Und nun Israel, was fordert der Ewige dein Gott von dir, als daß du mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele vor dem Ewigen deinem Gott Ehrfurcht haben, in allen seinen Wegen wandeln, und ihn lieben, und dem Ewigen deinem Gott dienen sollst.

Dort 11, 1: Und du sollst lieben den Ewigen deinen Gott, und beobachten seinen Dienst, seine Gesetze, Rechte und Gebote alle Tage.

Dort 30, 6: Und der Ewige dein Gott wird beschneiden (reinigen) dein Herz und das Herz deiner Nachkommen, auf daß du liebest den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, um deines Lebens willen.

Jos. 23, 11: Und hütet euch sehr für euere Seele, daß ihr den Ewigen euren Gott liebet.

Dort 24, 14: Und nun habet Ehrfurcht vor dem Ewigen, und dienet ihm in Aufrichtigkeit und in Wahrheit.

1. Sam. 12, 24: Nur habet Ehrfurcht vor dem Ewigen, und dienet ihm in Wahrheit, mit ganzem Herzen.

ויעזבו את ה' ויעבדו אותם כהנים ויגרשת

אלך ויבאו אל ה' ויעבדום אלהים קולם בכל לבבכם

אמרת לבי אבדה אתה טרם מה לי עליך

אלה זרע חסדך ישי

ובו שאך בחמו ועוחו קרבו הוא.

Jer. 5, 22: Wollt ihr mich nicht fürchten, ist der Spruch des Ewigen, oder vor mir nicht zittern, der ich den Sand dem Meere zur Gränze setzte, eine ewige Schranke, welche es nicht überschreitet?

Mal. 1, 6: Der Sohn ehrt den Vater und der Knecht seinen Herrn; bin ich Vater, wo ist die Ehre vor mir? und bin ich Herr, wo ist die Furcht vor mir?

§ 4.

Die Liebe gegen Gott besteht darin, daß wir Gott als das höchste Gut, den Born alles Heils erkennen, an welchem wir unser innigstes Wohlgefallen haben, und uns sehnen und darnach trachten, mit ihm, dem himmlischen Vater verbunden zu sein. Diese Erklärung gibt schon Albo in seinem Buche Ikkarim Abschn. 3, cap. 33.

Die Ehrfurcht vor Gott zeigt sich in der frommen Scheu vor der göttlichen Größe und Majestät und in der reinen Ehrerbietung vor Gottes Heiligkeit und Vollkommenheit.

Ps. 16, 2: Ich spreche zu Gott: Mein Herr bist du, kein Heil für mich außer bei dir.

Dort 42, 2: Wie eine Hindin lechzet nach Wasserquellen, so lechzet meine Seele nach dir, o Gott.

Dort 5, 8: Ich aber komme aus Liebe zu dir in dein Haus, werfe mich nieder in deinem heiligen Tempel mit Ehrfurcht vor dir.

Jona 1, 9: Und er sprach zu ihnen: Ein Hebräer bin ich, und den Ewigen, den Gott des Himmels fürchte ich, der das Meer und das Trockene gemacht hat.

Ps. 99, 3: Sie mögen bekennen deinen Namen, groß und ehrfurchtbar ist er, heilig ist er.

§ 5.

Die Liebe und Ehrfurcht gegen Gott führen zum Gehorsam, oder treiben uns an, den Willen Gottes stets und überall zu befolgen. Der Gehorsam gegen den göttlichen Willen darf demnach weder durch die Hoffnung auf Belohnung, noch aus Furcht vor Bestrafung hervorgerufen werden; denn er soll ein kindlicher, kein knechtischer Gehorsam sein. So wird in den Sprüchen der Väter gelehrt (I, 3): „Gleichet nicht den Knechten, die ihrem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen, sondern den Knechten, die ihrem Herrn dienen, ohne Absicht auf

Belohnung, und es sei Gottesfurcht bei euch." So lange unser Gehorsam gegen Gott nur von dem Hinblicke auf die Vergeltung gelenkt wird, ist er noch ein äußerer und erzwungener; sobald aber die Liebe und Ehrfurcht gegen Gott uns in unserem Thun leiten, ist der Gehorsam ein freier. Dann wird nach der Vorschrift in der Mischna Gottes Wille zu unserem Willen, und es herrscht die schönste Harmonie zwischen dem göttlichen Willen und unserem Streben. Solchen Gehorsam verlangt Gott von uns, der uns seine Kinder (5. Mos. 14, 1.), sich unsern Vater (Jer. 31, 9.) nennt. Wir sind Knechte und Kinder Gottes; aber wie unsere Knechtschaft vor Gott keine Sklaverei ist, so kann auch unsere Kindschaft nicht als eine ebenbürtige mit dem Vater betrachtet werden. Unsere Knechtschaft und Kindschaft vereinen sich dadurch, daß wir mit kindlicher Liebe und Ehrfurcht treu im Dienste Gottes stehen und wir seinem Befehle uns froh unterwerfen, von der Ueberzeugung erfüllt, daß Gottes Gesetz nur zu unserem eigenen Wohle und Heile gegeben ist (5. Mos. 10, 13. לְטוֹב לָךְ).

3. Mos. 19, 37: Und ihr sollt beobachten alle meine Satzungen und alle meine Rechte und sie ausüben; ich bin der Ewige. (Vergl. 22, 31.)

Dort 20, 8: Und beobachtet meine Gesetze und übet sie aus; ich bin der Ewige, der euch heiligt.

5. Mos. 27, 10: Und höre auf die Stimme des Ewigen deines Gottes, thue seine Befehle und seine Satzungen, welche ich dir heute befehle.

Ps. 106, 3: Heil denen, die bewahren das Recht, dem, der Tugend ausübt zu jeder Zeit.

Dort 112, 1: Heil dem Manne, der den Ewigen fürchtet, an seinen Geboten starkes Wohlgefallen hat. (Der Thalmud [Aboda sara f. 19, a.] bemerkt dazu: an seinen G e b o t e n selbst, aber nicht an dem L o h n e auf seine Gebote.)

§ 6.

Aus den beiden Grundgefühlen der Liebe und Ehrfurcht folgen die Gefühle oder Pflichten 1) der D a n k b a r k e i t, 2) des V e r t r a u e n s und 3) der E r g e b u n g.

1) Die D a n k b a r k e i t gegen Gott ist die Gesinnung, in welcher wir die stete Erkenntniß in uns tragen, daß alles Gute, dessen wir uns im Leben erfreuen, ein unverdientes Geschenk der göttlichen Liebe ist. Denn wir können dem

Jer. 31, 9

בבכי יבאו ובתחנונים אובילם אוליכם אל נחלי מים בדרך ישר לא יכשלו בה כי הייתי לישראל לאב

5 M. 10, 12. 13

ועתה ישראל מה ה' אלהיך שאל מעמך ... לשמר את מצות ה' ואת חקתיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך

3 M. 20, 22

ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אתם ולא תקיא אתכם הארץ אשר אני מביא אתכם שמה לשבת בה

[illegible]

[illegible]

Allmächtigen nichts geben. Leben wir nach seinem Willen, befolgen wir seine Gebote: so gereicht das ja nur zu unserem Wohle, wie es im Buche Job 35, 7. heißt: „Wenn du gerecht bist, was gibst du ihm, oder was empfängt er aus deiner Hand?“ Der Thalmud ordnete daher an, daß man für jeden Genuß und jede Freude Gottes Namen preisen müsse.

1. Mos. 32, 11: Ich bin zu gering für all die Gnaden und für all die Treue, die du erwiesen deinem Knechte.

Ps. 92, 2 und 3: Schön ist's, dem Ewigen zu danken, und zu singen deinem Namen, Höchster; zu verkünden am Morgen deine Gnade und in den Nächten deine Treue.

Dort 103, 2: Preise, meine Seele, den Herrn und vergiß nicht aller seiner Wohlthaten.

Dort 106, 1: Hallelujah! Danket dem Herrn, denn er ist gütig, denn ewiglich währet seine Liebe.

2) Das Vertrauen auf Gott beruht auf der Ueberzeugung, daß Gott in seiner Allweisheit, Allgüte und Allmacht immerfort unser wahres Wohl kennt, es befördern will und kann. Das rechte Vertrauen tritt nicht erst in besondern Nöthen und Gefahren hervor, sondern dasselbe durchdringt und begeistert die Seele des Frommen durch sein ganzes Leben. Jede Verzweiflung in irgend einer Noth oder Gefahr ist als Mangel am Gottesvertrauen eine Sünde. „Wer auf heute Brod hat, und spricht, was soll ich morgen essen, der ist ein Kleingläubiger“, lehrt der Thalmud. (Sota f. 48, b. S. auch Mechiltha zum Abschnitt Beschallach.) Dem Vertrauen auf Gott steht entgegen das Verlangen von Gott, daß er durch besondere, außergewöhnliche Thaten seine Macht und Hülfe an uns bewähren möge, was die Schrift „Gott versuchen“ nennt und es streng verbietet. Eine thörichte Versuchung Gottes, eine gänzliche Mißkenntniß der wahren Zuversicht zu Gott ist es, wenn der Mensch in Noth und Gefahr entweder gar nichts zu seiner Rettung thut, sondern wunderbare Hülfe von Gott erwartet, oder zu verkehrten Mitteln greift, in dem Wahne, durch zauberische Mittel auf Gott einwirken zu können. Der Thalmud erläutert die Schriftworte: „Gott wird segnen das Werk deiner Hände, das du thust.“

Du mußt das Deinige thun, und dann wird Gott segnen.

Jes. 26, 4: Vertrauet immerfort auf den Ewigen, denn in Gott dem Herrn ist ein ewiger Hort.

Dort 50, 10: Wer unter euch Gott fürchtet, auf die Stimme seines Knechtes hört, mag er auch im Finstern wandeln. ohne Licht, so vertraue er nur auf den Namen des Herrn, und stütze sich auf seinen Gott.

Jer. 17, 7: Gesegnet der Mann, der auf Gott vertraut, und dessen Zuversicht der Ewige ist.

Ps. 37, 5: Befiehl dem Ewigen deinen Weg, vertrau auf ihn, und er wird's vollbringen.

Dort 40, 5: Heil dem Manne, der Gott zu seinem Vertrauen macht, und sich nicht wendet an Prahler und an Anhänger des Eitlen.

Dort 46, 2 und 3: Gott ist uns Zuflucht und Schutz, als Hülfe in den Nöthen leicht zu finden. Darum fürchten wir uns nicht, wenn auch die Erde sich umkehrt, und wanken die Berge im Herzen der Meere.

Dort 56, 5 und 11: Auf Gott vertraue ich, fürchte nichts; was kann ein Mensch mir thun? (Ps. 118, 6.)

Dort 62, 6—9: Nur zu Gott harre still, meine Seele, denn von ihm kommt meine Hoffnung. Ja, er ist mein Hort und meine Hülfe, meine Burg, ich werde nicht wanken. Bei Gott ist mein Heil und mein Ruhm, der Fels meiner Macht, meine Zuflucht ist in Gott. Vertrauet ihm zu jeder Zeit, o Menschen, schüttet vor ihm aus euer Herz, Gott ist uns Zuflucht.

5. Mos. 6, 16: Ihr sollt nicht versuchen den Ewigen euern Gott, wie ihr ihn versucht habt in Massah.

3) Die Ergebung geht aus dem Vertrauen hervor, sie ist die Zuversicht oder das Vertrauen selbst in Leiden, die uns getroffen. Droht uns eine Gefahr, so vertrauen wir auf Gott mit der Hoffnung, daß er sie abwenden kann; trat das gefürchtete Leid ein, so bauen wir auf Gott mit Ergebung in seinen väterlichen Willen. Denn die Ergebung folgt aus der Ueberzeugung, daß Alles, was der Ewige uns zuschickt, zu unserem Besten dient, daß demnach auch harte Geschicke oder Mißgeschicke unser wahres Wohl fördern sollen, da Gott in seiner Weisheit und Liebe, auch wenn wir es nicht sogleich einsehen, für unser Heil Sorge trägt. (S. § 64 und 65.)

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Beispiele der reinsten und vollsten Gottesergebung zählt uns die Geschichte Israels viele auf, wie wir solche in ihrer Zahl und Stärke nicht noch einmal finden.

Als Ahron plötzlich zwei Söhne verlor, da ertrug er sein hartes Geschick in stiller Ergebung (3. Mos. 10, 1—3.). Eli, dem der von Gott beschlossene Untergang seines Hauses durch Samuel mitgetheilt wurde, sagte dazu nichts weiter, als: „Er ist der Ewige, er thue, was ihm wohlgefalle". (1. S. 3, 18.) Wie diese beiden Priester, so sind uns noch Viele in der Bibel ein Muster der Ergebung. Ebenso stehen als leuchtende Bilder dieser Tugend viele Männer aus Israel da, von denen die spätere Zeit uns berichtet (z. B. von R. Maïr und seiner Frau bei dem Tode zweier Kinder. Jalkut zu Spr. 31.). Von R. Akiba wird erzählt (Berach. f. 60, b.): Er habe gesagt, man soll sich immer sagen, „Alles was der Allbarmherzige thut, thut er zu unserem Wohle". Nachum pflegte bei jedem Mißgeschicke zu sagen: „Auch das führt zum Wohle" גם זו לטובה (Sanh. f. 108, b.). Ob wirklich sein Zuname Gamsu von diesem Spruche herrühre, oder, was wahrscheinlicher, er aus Gimso stammte (S. Aruch und Seder Hadoroth), thut zur Sache nichts; denn daß er diesen frommen Spruch im Munde führte, ist wahrscheinlich, da ja sein Schüler R. Akiba den ganz ähnlichen aussprach. Der Thalmud lehrt sogar: Man muß Gott ebenso für das Unglück, wie für das Glück danken (Ber. f. 54, a.), und zwar mit demselben Gefühle der Freude an Gott (Dort f. 60, b.); denn man soll Leiden ohne Murren in stiller Ergebung ertragen קבלה דיסורי שתיקותא (Dort f. 62, a.); weil sie jedenfalls zur Veredlung unseres sittlichen Lebens dienen.

5. Mos. 8, 5: Und du sollst erkennen in deinem Herzen, daß wie ein Mann seinen Sohn züchtigt, der Ewige dein Gott dich züchtigt.

Ps. 23, 4: Auch wenn ich wandle im Thale des Todesschattens, fürchte ich kein Uebel; denn du bist mit mir, dein Stab und deine Stütze — sie trösten mich.

Dort 119, 143: Haben auch Noth und Bedrängniß mich getroffen, so sind doch deine Gebote meine Ergötzung.

Job 1, 21: Der Ewige hat gegeben, der Ewige hat genommen, der Name des Ewigen sei gelobt.

Dort 2, 10: Wollten wir nur das Gute von Gott annehmen, und das Böse wollten wir nicht annehmen?

Klagl. 3, 27 und 28: Gut ist es für den Mann, wenn er das Joch in seiner Jugend trägt, einsam sitzt und schweigt, da Er (Gott) es ihm auflegte.

§ 7.

Aus der Ehrfurcht vor Gott folgt die Demuth, welche in dem Bewußtsein unserer Schwäche und Unvollkommenheit vor Gott besteht. Der Hinblick auf die göttliche Majestät und Heiligkeit erfüllt unsere Seele mit Ehrfurcht; der Gedanke an unsere eigene Nichtigkeit und Unwürdigkeit erhält das Herz in Demuth. Die Demuth ist die beständige Begleiterin der wahren Gottesfurcht, ja ihre Trägerin und Beschützerin. Die Frömmelei trägt die falsche Demuth stets zur Schau in ihrem Munde, um aus dem Munde Anderer sich loben zu hören, wie sie sich im Herzen stolz preist und über diejenigen, welche sie für Sünder hält, sich hochmüthig erhebt. Aber die ächte Demuth ist eine aufrichtige, im Innern der Seele ruhende und still in sich verschlossene, und brüstet sich nie. Die frömmsten Männer waren immer auch die demüthigsten. Als Abraham für die Sünder betete, sprach er zu Gott: „Und ich bin doch selbst Staub und Asche" (1. Mos. 18, 27.). Von Moses wird uns erzählt (4. Mos. 12, 3.): „Und der Mann Moses war sehr demüthig, mehr als irgend ein Mensch auf dem Erdboden." Im Thalmud wird die Demuth häufig sehr stark empfohlen. Der sogenannte pharisäische Hochmuth oder die pharisäische Heuchelei, von welchen die Rabbinen und alle ächten Pharisäer frei waren, wird im Thalmud schwer gegeißelt. In dem Hochmuthe vor Gott sieht der Thalmud eine Selbstvergötterung, weshalb er den Satz aufstellt (Sota f. 4, b.): „Wer Hochmuth in sich hat, der treibt gleichsam Götzendienst (mit sich selbst)." In den Sprüchen der Väter wird gelehrt (IV, 4.): „Sei gar sehr demüthig, denn die letzte Hoffnung des sterblichen Menschen ist der Wurm."

Zeph. 2, 3: Suchet den Ewigen, all ihr Demüthigen der Erde, die sein Gesetz vollführen, suchet Gerechtigkeit, suchet Demuth.

Spr. 22, 4: Der Lohn der Demuth, der Gottesfurcht ist Reichthum, Ehre und Leben.

Dort 29, 23: Des Menschen Hoffahrt erniedrigt ihn; aber der Demüthige erlangt Ehre.

[illegible]

[illegible]

[illegible] ה' [illegible] חיים

[illegible]

§ 8.

Die frommen Gefühle gegen Gott äußern sich durch das Gebet; ja diese innern Gefühle sind schon Gebet, oder bilden eine andächtige Stimmung unserer Seele. Es ist Bedürfniß wie Pflicht des Menschen, Gott anzubeten; denn das gotterfüllte Gemüth hat in sich den Drang, seine warmen Gefühle vor Gott auszusprechen, und das Beten wirkt wieder zurück auf das Herz und veredelt dasselbe. Die Rabbinen nennen das Gebet „den Gottesdienst im Herzen", indem sie die Worte (5. Mos. 11, 13.): „Und ihm zu dienen mit ganzem Herzen" so erläutern, es sei das Beten darunter zu verstehen (Thaanith f. 2, a.).

Das Gebet kann ohne bestimmte Gebetform aus der jedesmaligen Eingebung der Seele hervorgehen, oder nach bestimmten, vorgeschriebenen Gebeten erfolgen. In den ältesten Zeiten gab es keine auf- und vorgezeichnete Gebete. So erklärt Maimuni in seinem großen Werke (H. Thephilla I, 1.): Weder die Anzahl der Gebete, noch ihre Form und die Zeit des Betens sind in der Thora vorgeschrieben. ואין מנין התפלות מן התורה ואין משנה התפלה הזאת מן התורה ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה:

Der öffentliche Gottesdienst muß natürlich, um die gemeinschaftliche Andacht zu fördern und zu sichern, bestimmte, vorgeschriebene Gebete enthalten, so wie bestimmte Stunden des Gottesdienstes festsetzen. Die Aufstellung der ältesten Gebete, wie die Anordnung der Zeiten zum Gebete ist jedenfalls so alt, als die Entstehung der Synagogen, weshalb beides mit Recht den Männern der großen Synode zugeschrieben wird. Der Werth und die Bedeutung des gemeinschaftlichen, öffentlichen Gottesdienstes sind so ersichtlich und anerkannt, so daß es überflüssig erscheint, darüber ein Wort zu sprechen. Die Rabbinen sahen mit allem Rechte in dem öffentlichen Gottesdienste oder allgemeinen Gebete auch darin einen Vorzug vor dem Privatgebete, daß dort der Einzelne mit seinen besondern Wünschen zurücktritt, da nebst dem Lobe Gottes nur das Bedürfniß und das Verlangen der Gesammtheit ausgesprochen wird, während hier meist der Einzelne nur egoistisch an sich denkt, für sein Wohl und für seine Person betet. Aus diesem Grunde wurde dem Einzelnen zur Pflicht gemacht, selbst wenn er allein betet, die allgemeinen Gebete zu wählen. Der Hauptinhalt unseres

Gebetes ist das S'chma als Glaubensbekenntniß und die eigentliche Thephilla im strengen Sinne, d. i. die Gebete der 18 Benedeiungen an Werktagen und der 7 oder 9 Benedeiungen an Sabbath- und Festtagen. Es läßt sich aber nicht in Abrede stellen, daß die Psalmen, welche einen Theil unserer Gebete bilden, mehr Schwung haben, als die meisten spätern Gebete, so wie wieder die Gebete aus der ältern Zeit sich durch die Einfachheit ihrer Sprache und die Klarheit ihres Inhalts vor den aus der Zeit des Mittelalters und nachher hinzugekommenen vortheilhaft auszeichnen. Leider wurde der Cultus durch die Ueberzahl der hinzugefügten Gebete der Andacht beraubt; indem man es für ein Verdienst ansah, nur recht viele Gebete, wenn auch ohne alle Andacht und alles Verständniß, rasch nach einander hinzusagen. Die Rabbinen lehren: „Besser wenig andachtsvoll, als viel ohne Andacht zu beten". (Orach Chajim I, 4.) Ein andachtsloses Gebet nennen die Rabbinen einen seelenlosen Körper. Ueberhaupt soll man das Gebet nicht betrachten als eine bestimmte auferlegte Pflicht, deren man sich erledigen muß, sondern als ein aus dem Herzen hervorströmendes freies Anbeten Gottes וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע · אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ב"ה (Spr. d. Vät. II, 13. Vergl. Berach. IV, 4.) Im Thalmud Erubin f. 65, a wird angerathen, ohne Seelenruhe nicht zu beten, weshalb Samuel's Vater nach einer Reise drei Tage nicht betete. Eben deshalb ist es gestattet, in jeder Sprache zu beten, damit Verständniß und Andacht bei dem Beten nicht fehlen (Sota VII, 1.); ja es ist geboten, nur in einer verständlichen Sprache zu beten. (S. Magen Abraham zu Orach Chajim c. 101, § 4.)

Der Zweck des öffentlichen Gottesdienstes ist nicht allein die Gottesverehrung oder das Beten, sondern auch die Belehrung des Menschen. Mit der Entstehung der Synagoge gab man auch sogleich der religiösen Belehrung Raum. So wurde an allen Sabbath- und Festtagen gepredigt, oder die Thora erläutert, wie solche auch übersetzt wurde. Schon früher scheint es, daß die Propheten an Festzeiten besucht wurden, um ihre Belehrung zu hören. (2. Kön. 4, 23. Vergl. Jes. 1, 13.) Erst in den Zeiten der harten Unterdrückung und Verfolgung verstummte oder mußte verstummen das belehrende Wort des Predigers. Mit dem Eintritte der bessern Zeiten erhielt auch

ברכים של[illegible] (בזה)

ה' [illegible] אומר המצוה והלכות קדש וכו' [illegible] [illegible]

[illegible] סה"כ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

לפני ואחר בצאתם ויזכו בשבת [illegible]
שבחלקם ויבאו של המצות אשר בשבו עד [illegible]
אמן. וכן יתקיימו לו כה, ע.

die Predigt wieder ihre Aufnahme und Anerkennung in der Synagoge.

Jes. 29, 13 und 14: Und der Herr sprach: Weil dieses Volk mit seinem Munde mir nahet und mit seinen Lippen mich ehrt; sein Herz aber fern von mir hält, daß ihre Ehrfurcht vor mir eine angelernte Menschensatzung ist: darum werde ich fortan gegen dieses Volk wunderbar, ja sehr wunderbar handeln, daß verloren gehe die Weisheit seiner Weisen, und die Vernunft seiner Vernünftigen sich verberge.

Ps. 145, 18: Nahe ist der Ewige allen ihn Anrufenden, die ihn in Wahrheit anrufen.

Spr. 28, 9: Wer sein Ohr abwendet Lehre anzuhören, auch dessen Gebet ist ein Gräuel.

§ 9.

Eine der heiligsten Pflichten des Israeliten ist es, den **Namen Gottes zu heiligen** (קדוש השם), d. h. durch sein ganzes Leben in allen seinen Thaten Zeugniß abzulegen, wie ein Gottesverehrer stets nur sittlich wandelt, und bereit steht, Alles, Vermögen und Leben lieber zu opfern, als Gott und seine Lehre zu verläugnen, oder eine Schandthat zu begehen. Der Gegensatz ist das große Laster der **Entweihung des göttlichen Namens** (חלול השם). Dieses Verbrechens macht sich der Israelite dann besonders schuldig, wenn er sich schlechte Handlungen gegen Nichtisraeliten gestattet. Das Judenthum macht in der Größe der Sünde keinen Unterschied, ob der Israelite gegen einen Israeliten, oder einen Nichtisraeliten Unrecht begeht; ja, es rechnet es als zweifaches Vergehen an, wenn ein Israelite gegen einen Nichtisraeliten lasterhaft handelt, da er hier außer dem begangenen Unrechte noch den Namen Gottes entweiht, weil der Nichtisraelite geneigt sein könnte, das Unrecht, welches der schlechte Jude sich gestattet, nicht der **Irreligiosität** des Juden, sondern der **Religion** des Judenthums aufzubürden, als gestatte diese eine solche Frevelthat dem Israeliten gegen Andersgläubige. Das ist der Sinn und die Tragweite der Entweihung des göttlichen Namens nach der Erklärung der Rabbinen. (S. auch Ezechiel 36, 20.) Je mehr es der Beruf Israels ist, nicht sowohl durch Belehrung, als durch Thaten den Namen Gottes kund zu machen, desto stärker wird diese Pflicht durch sittenlose und ungerechte Vergehungen gegen Nichtisraeliten verletzt.

3. Mos. 22, 32: Und ihr sollt nicht entweihen meinen heiligen Namen, daß ich geheiligt werde in der Mitte der Kinder Israel; ich bin der Ewige, der euch heiligt.

Ezech. 39, 7: Und meinen heiligen Namen will ich kund thun unter meinem Volke Israel, und ich werde nicht mehr entweihen lassen meinen heiligen Namen, und es sollen die Heiden erkennen, daß ich der Ewige heilig bin in Israel.

§ 10.

Als wichtige Pflicht schreibt der Mosaismus dem Israeliten vor, Gott zu erkennen, d. h. nach Kräften darnach zu streben, eine richtige Erkenntniß Gottes sich zu verschaffen. Denn von der richtigen Gotteserkenntniß hängt ja, wie schon wiederholt hervorgehoben wurde, die richtige Erkenntniß und die rechte Erfüllung unserer Pflichten ab. Das Erkennen besteht auch keineswegs in dem bloßen Wissen von Gott, sondern auch in dem steten Achten und Hinblicken auf Gott. In dieser Bedeutung wird das Wort „Erkennen" ידע im Hebräischen oft gebraucht. In diesem Sinne klagt auch Jes. I, 3: „Es kennt der Ochs seinen Eigenthümer und der Esel die Krippe seines Herrn; aber Israel erkennt mich nicht, mein Volk achtet nicht auf mich." Die Gotteserkenntniß, welche uns zur Pflicht gemacht ist, muß sich in dem gottähnlichen Wandel äußern. Diese lebendige und praktische Gotteserkenntniß ist der wahre Ruhm des Menschen.

Jer. 9, 22 und 23: So spricht der Ewige: Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit, und nicht rühme sich der Starke seiner Stärke, und nicht rühme sich der Reiche seines Reichthums; sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will, Einsicht zu haben und mich zu erkennen, daß ich der Ewige bin, der ich Gnade, Recht und Gerechtigkeit übe auf Erden, daß ich daran mein Wohlgefallen habe, ist der Spruch des Ewigen. (Vergl. 22, 15 und 16.)

1. Chr. 28, 9: Und du, mein Sohn Salomon, erkenne den Gott deines Vaters und diene ihm mit ganzem Herzen und mit williger Seele; denn alle Herzen erforscht der Ewige, und alles Gebilde der Gedanken kennt er. So du ihn suchst, läßt er sich von dir finden, und so du ihn verläßt, verstößt er dich auf immer.

ואת שם קדש. מורך בציון ה׳ ולא אחד אמלם
קדש. עוד ויבא השעים כי אש ה׳ קנאו לבטלו.

, , , , כי אני ה׳ עשה חסד. משפט. וצדקה. בארץ
כי באלה חפצתי נאם ה׳.

.. .. .. אמת. ומשפט. שלום שפטו בשעריכם
יתעלה לך והאמת והשלום אהבו -

Kapitel II.

Die Pflichten gegen uns selbst.

§ 11.

Aus dem Verhältniß des Menschen zu Gott ergibt sich das Verhältniß des Menschen zum Menschen: zu sich und Andern. Aus den beiden Hauptpflichten gegen Gott folgen die Hauptpflichten gegen uns und andere Menschen. Wie aus jenen die übrigen Pflichten gegen Gott hergeleitet werden, so aus diesen die sämmtlichen Pflichten gegen uns und unsere Mitmenschen. Aus der Liebe zu Gott folgt die Pflicht der Selbstliebe und der Liebe gegen andere Menschen; aus der Ehrfurcht vor Gott folgt die Sebstachtung und die Achtung aller Menschen. Da wir Gott mit ganzem Herzen und ganzer Seele lieben und vor ihm Ehrfurcht haben sollen: so darf keine Liebe und keine Achtung gegen irgend eine Person in uns wohnen, welche mit dieser Liebe zu und Ehrfurcht vor Gott sich nicht vereinigt. Wir sollen daher uns und Andere in Gott, oder vielmehr Gott oder das Göttliche in uns und Andern lieben und achten. In diesem Sinne faßte Ben Assai, wie kein Anderer, die Grundlage der Religiosität auf die schönste und tiefste Weise auf, indem er auf die Worte R. Akiba's „der Vers: „„Du sollst lieben deinen Nächsten, wie dich selbst““ sei die große Grundlage der Religion“, entgegnet: „der Vers, „„Dieses ist das Buch der Nachkommen Adams, am Tage, da Gott schuf den Menschen, in dem Ebenbilde Gottes machte er ihn““, sei eine höhere Grundlage.“ ואהבת לרעך כמוך ר׳עקיבא א״זה כלל גדול בתורה, בן עזאי א׳ זה ספר תולדות אדם וכ׳ כלל גדול מזה: Denn in diesem Ausspruche liegt die ganze Bestimmung des Menschen, seine Pflichten gegen Gott, sich selbst und andere Menschen.

§ 12.

Wie die Liebe zu Gott von der Ehrfurcht vor Gott erfüllt sein muß: so sind auch die Selbstliebe und Selbstachtung untrennbar mit einander verbunden. Der Geist des Menschen, um dessen willen er das Ebenbild Gottes genannt ist, soll diese

seine göttliche Natur, oder sein geistiges Leben, — und das leibliche als Träger des geistigen — lieben und achten. Die Selbstliebe und die Selbstachtung bestehen demnach in der Liebe und Achtung des allgemeinen menschlichen Selbstes, des allen Menschen eigenthümlichen Wesens, des Göttlichen in dem Menschen; sie sind daher sehr verschieden von der Eigenliebe und dem Hochmuthe oder der Selbstsucht, wobei der Mensch das ihm besonders Eigene, das Unwesentliche an sich mit Vorliebe und Ueberschätzung erhebt. In der Selbstliebe und Selbstachtung lieben und achten wir das allen Menschen Gemeinschaftliche, in der Eigenliebe und Selbstüberschätzung das von Andern uns Unterscheidende. Der Selbstliebe und Selbstachtung stehen entgegen die Schmeichelei und Kriecherei gegen andere Menschen.

Ps. 49, 21: Der Mensch, der auf seine Würde nicht achtet, gleicht dem sprachlosen Thiere.

§ 13.

Aus diesen beiden Hauptpflichten folgen alle übrigen Pflichten gegen uns selbst: 1) die Selbstheiligung oder Vervollkommnung durch das eifrige, unabläßige Bilden und Veredeln unseres Geistes und Herzens (S. § 74 und 75), wozu 2) die Selbstkenntniß, die klare Einsicht der eigenen Fehler und Vorzüge nothwendig ist.

Spr. 14, 8: Die Weisheit des Klugen ist, auf seinen Wandel merken; aber die Verkehrtheit der Thoren ist Selbsttäuschung. S. C. 21, 29.

3) Die Selbsterhaltung: daß wir in dem Bewußtsein, unser Leben, das leibliche wie das geistige, gehöre Gott und müsse seinem Dienste erhalten und geweiht werden, Alles meiden, was diesem Leben Untergang oder Verkürzung bringen könnte.

Spr. 11, 17: Der Fromme pflegt sein Leben; aber der Hartherzige verderbt seinen Leib.

Das sinnlich-leibliche Leben ist von geringerem Werthe, als das geistig-sittliche Leben, weshalb Fälle eintreten können, in welchen das irdische Leben einem heiligen Zwecke zum Opfer gebracht werden soll, um unser ewiges Leben nicht durch Schande und Laster zu beflecken.

[illegible] 1993

Spr. 4, 23: Mehr als alles Erhaltungswerthe bewahre dein Herz; denn von ihm ist die Lebensquelle.

Der Thalmud lehrt daher, die Beobachtung aller religiösen Ceremonialgesetze habe aufzuhören, wenn dadurch die Gesundheit gefährdet oder geschädigt werden kann (וחי בהם); aber der Tod sei dem Begehen unsittlicher Verbrechen vorzuziehen (יהרג ואל יעבר).

Aus diesen Pflichten folgt, daß wir einen mäßigen, keuschen Wandel führen, weder durch Thaten noch Worte unsere menschliche Würde verletzen, sondern stets auf dieselbe achten, unsere Fehler wie unsere Vorzüge erkennen, unsere Kräfte stets veredeln, die Wahrheit lieben und sprechen und das Leben immer mehr heiligen sollen. In der Bestimmung des Menschen zur Gottähnlichkeit, in seinem Berufe zur Heiligkeit sind alle diese Pflichten gegen uns selbst enthalten.

Kapitel III.

Die Pflichten gegen Andere.

§ 14.

Wie in uns selbst, so haben wir auch in Andern das Göttliche der menschlichen Natur zu lieben und zu achten. Liebe und Achtung gegen alle Menschen sind die Hauptpflichten, welche unserem Verhalten gegen Andere seine Richtung geben sollen. Die Nächstenliebe und die Nächstenachtung haben ihre Wurzel in der Wahrheit, daß alle Menschen von und vor Gott gleich erschaffen sind. Er ist der Vater aller Menschen, wir alle sind seine Kinder, die wir uns als Geschwister gegenseitig lieben und achten sollen. Diese beiden Gefühle sind untrennbar mit einander verbunden, bedingen sich wechselseitig, so daß das eine ohne das andere nicht denkbar ist.

Wie die Liebe zu Gott als oberstes Gesetz in allem unserm Denken und Thun uns leiten und begleiten muß: so soll die Nächstenliebe uns die Richtschnur sein unserer ganzen Handlungsweise gegen alle Mitmenschen. Nicht allein in der Bibel, sondern auch in dem Thalmud und spätern rabbinischen Schriften wird die Nächstenliebe als Hauptpflicht im Judenthume

aufgestellt und anerkannt. Der Ausspruch des R. Akiba wurde schon oben § 11 citirt. Ebenso bekannt ist es, daß der große Hillel (Sab. f. 31, a.) einem Heiden, der zum Judenthum übertreten wollte, erklärte: „Was dir unlieb ist, das thue auch einem Andern nicht; das ist die ganze Religion, das Andere ist Auslegung, geh' lerne es." דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה ואידך פירושה הוא זיל גמור· Es ist hier allerdings die Menschenliebe mehr negativ ausgedrückt, Alles zu meiden, was ihr widerspricht, und in so ferne müssen wir R. Akiba's Ausspruch vorziehen; aber einem Heiden gegenüber mußte Mißverständniß gemieden und auf die Pflicht der Gerechtigkeit hingewiesen werden. Uebrigens liegt in Hillel's Spruch auch die Aufforderung, das Gute dem Nächsten nicht zu versagen, somit liebevoll gegen ihn zu handeln; denn wir wünschen, daß auch uns von Andern das Gute nicht verweigert werde. Hillel's Worte positiv ausgedrückt würde philosophisch lauten: Handle so, wie du wünschest, daß alle Menschen handeln sollen.

Ebenso wird die allgemeine Menschenachtung als heilige Pflicht in der Schrift und von den Rabbinen empfohlen. Die Würde des göttlichen Ebenbildes soll von uns in allen Menschen geehrt werden. Selbst dem verurtheilten Verbrecher gegenüber darf nicht vergessen werden, daß ein Geist vom Gottesgeist in ihm lebte, weshalb er nach dem Tode nicht der allgemeinen Schmach ausgesetzt werden soll (5. Mos. 21, 23). Im Thalmud wird mehrmals gelehrt, daß im Hinblicke auf die allgemeine Menschenliebe auch bei der Vollziehung der Todesstrafe an einem Verbrecher alles Verächtliche, ihn Entwürdigende gemieden werden soll. Das Verächtliche an dem gemeinen, ehr- und sittenlosen Menschen sei und bleibe verachtet in unsern Augen (Ps. 15, 4: Der Verworfene ist verächtlich in seinen Augen), so daß wir nie mit gleißnerischer Zunge den Gemeinen edel heißen (Jes. 32, 5: Nimmer soll der Niederträchtige ein Edler genannt werden, und nimmer soll man den Arglistigen großmüthig heißen); aber der Mensch, das Göttliche des Menschen werde von uns immer in Jedermann geachtet. Ehrwürdig ist, lehren unsere Weisen (Spr. d. Väter IV, 1.), wer alle Menschen ehrt, und des ewigen Lebens unwürdig, der seinen Nebenmenschen öffentlich beschämt (Dort III, 11.).

Maleachi 2, 10: Haben wir nicht alle Einen Vater? hat nicht

Ein Gott uns erschaffen? Warum wollen wir treulos handeln einer gegen den andern, daß wir entweihen den Bund unserer Väter?

3. Mos. 19, 18: Du sollst lieben deinen Nächsten, wie dich selbst.

Spr. 14, 21: Wer seinen Nächsten verachtet, ist ein Sünder; wer aber gegen Niedergedrückte mild ist, Heil ihm! (Vergl. 11, 12.)

Anm. Die Nächstenliebe, welche von der Religion geboten wird, besteht in dem praktischen Wohlwollen, wozu der Wille uns bestimmen kann und soll. Die Rabbinen nennen diese Liebe חסדים oder גמילת חסד. Die Liebe aus Neigung ist passiver Natur, geht aus der Empfindung hervor. Die praktische Liebe gegen Andere ist Pflicht, wenn sie auch unserer Neigung widerspricht.

§ 15.

Obgleich unsere Religion unzweideutig die allgemeine Nächstenliebe lehrt, und obgleich der Stifter der christlichen Religion nach Marcus 12, 29—31. anerkannte, daß in der Moseslehre nächst der Liebe zu Gott die Nächstenliebe das höchste Gebot ist: so fehlte und fehlt es dennoch nicht an Feinden dieser uralten Gotteslehre, welche zu behaupten wagen, sie schreibe 1) keine allgemeine Menschenliebe vor, und lehre 2) besonders nicht die Feindesliebe. Beide Vorwürfe sind unbegründet und daher unberechtigt.

I. Daß das Wort רֵעַ Nächster, welches bei dem Gebote der Liebe gegen Andere gewählt ist, jeden Menschen ohne Ausnahme bedeutet, ist bekannt. Wir wollen aber auf dieses Wort, so bezeichnend es auch ist, nicht das ganze Schwergewicht des Beweises legen, sondern auf andere Stellen der Thora hinweisen, in welchen ausdrücklich die Liebe gegen Nichtisraeliten, wie gegen Israeliten befohlen ist. In demselben Kapitel (3. Mos. 19.), in welchem die Liebe gegen den Nächsten überhaupt geboten wird, ist später nachdrücklichst die Liebe gegen Fremde eingeschärft.

3. Mos. 19, 34: Wie ein Eingeborner unter euch, sei euch der Fremdling, der bei euch weilet, und du sollst ihn lieben, wie dich selbst; denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Aegypten. Ich bin der Ewige, euer Gott. Auch im 5. B. Mos. wird an den Satz, daß Gott den Fremdling liebt, die Aufforderung zur Fremdenliebe geknüpft, auf daß wir gottähnlich handeln:

5. Mos. 10, 19: Und ihr sollt lieben den Fremdling; denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Aegypten.

II. Selbst gegen die Feinde wird nicht allein die Liebe, sondern auch die Achtung zur Pflicht gemacht, und zwar soll diese Liebe durch wohlwollende That sich bewähren, daß wir wohl thuen denen, die uns hassen. Wie gegen den Freund 5. Mos. 22, 1—4, die Pflicht des Beistehens vorgeschrieben ist, um Schaden seines Eigenthums fern zu halten: so wird dieselbe Pflicht gegen Feinde eingeschärft. Die Schrift lehrt allerdings nirgends „Liebe“ deinen Feind, sondern „Thue Gutes“ deinem Feinde. Denn Liebe als Neigung kann, wie vorher bemerkt wurde, nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht, selbst wenn dazu gar keine Neigung treibt, ja sogar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht in schmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden! (Kant l. l. S. 14.)

2. Mos. 23, 4 und 5: So du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel irrend triffst: bringe ihm denselben zurück. Siehest du den Esel deines Hassers unter seiner Last erliegen: so meide es, ihm es zu überlassen, sondern herablassen sollst du sie mit ihm.

Spr. 24, 17: Ueber den Fall deines Feindes freue dich nicht, und über seinen Sturz juble nicht dein Herz.

Dort 25, 21 und 22: Wenn deinen Hasser hungert, reiche ihm Brod zu essen, und wenn ihn dürstet, gib ihm Wasser zu trinken. Denn solltest du auch glühende Kohlen sammeln auf sein Haupt, so wird der Ewige es dir vergelten.

Job 31, 29: Freute ich mich über den Fall meines Hassers? Frohlockte ich, wenn ihn Unglück getroffen?

Wie der Haß, so ist auch die Verachtung untersagt.

5. Mos. 23, 8: Du sollst nicht schmähen den Edomiter, denn er ist dein Bruder; du sollst nicht schmähen den Aegypter, denn du warst ein Fremdling in seinem Lande.

Trotz dieser unzweideutig befohlenen Feindesliebe in der mosaischen Lehre, wird dennoch Matth. V. 43 dem Stifter der christlichen Religion die Anrede in den Mund gelegt: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: du sollst deinen Nächsten lieben, und deinen Feind hassen.“ Nirgends in der Bibel der

Israeliten findet sich ein solcher gehässiger Befehl; aber auch die Tradition, auf welche man diesen Vorwurf zu wälzen suchte (Strauss, Das Leben Jesu 3te Auflage 1. Bd. S. 647), lehrte nie Feindeshaß. Es läßt sich diese unwahre, befremdende Anklage nur damit erklären, daß den Worten im Verse 38: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Auge um Auge, und Zahn um Zahn", diese Deutung gegeben und später in dieser falschen Auslegung und allgemeinen Ausdehnung durch V. 43 angeführt wurde, da bekanntlich Matthäus die Bergpredigt erweitert hat. Gegen diese Auslegung aber muß im Namen des Judenthums feierliche Verwahrung eingelegt werden.

Schon in der Glaubenslehre Kap. II. § 10 wurde hervorgehoben, daß die Thora nicht allein das Religionsbuch für Israel ist, sondern daß sie auch das Gesetzbuch war für den isr. Staat. Vorschriften wie: „Auge um Auge" u. s. w. 2. Mos. 21, 24 und 25 wurden als strafrechtliche Gesetze gegeben, um die Bürger gegen rohe Mißhandlungen zu schützen; sie dürfen aber durchaus nicht als religiöse oder gar sittliche Pflichten betrachtet werden, indem dem Einzelnen keineswegs zustand, solche Strafe als Rache auszuüben. Mag man diese Criminalstrafe roh und hart nennen: die Tradition fühlte das, und erläuterte oder milderte das Gesetz dahin, daß nur eine den Verlust eines Auges oder Zahnes u. s. w. möglichst ersetzende Geldstrafe auferlegt wurde. Wenn aber auch nach dem wörtlichen Sinne des Gesetzes in uralter Zeit gegen den Verbrecher verfahren wurde: so darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß in dem mosaischen Criminalcodex keine Freiheits- oder Arreststrafen in Correktions- und Zuchthäusern vorgesehen waren, und daß wahrscheinlich eine gelindere Strafe dem rohen Ausbruche körperlicher Verletzungen keinen Einhalt gethan hätte. Und dürfen wir die Grausamkeit solcher Strafen verdammen, so lange das jus talionis in der Todesstrafe noch der Aufrechthaltung und Vertheidigung sich erfreut?

Dem Richter demnach, und nicht dem Privatmann war die Ausübung jener Strafe übertragen. Für den Einzelnen galt das Moralgebot „Du sollst dich nicht rächen und nicht Rache nachtragen". Auch der Thalmud, welchen man beschuldigt, er lehre den Haß gegen Feinde, gibt wiederholt die Mahnung: „Man soll Unrecht dulden, aber nicht thun", und rühmt die frommen Menschen, welche die ihnen von Andern zugefügten

Leiden und Schmähungen geduldig ertragen und nicht erwiedern. Israels Lehrer in der Schrift und dem Thalmud predigen also Liebe gegen unsere Feinde, und untersagen alle Rache, wenn sie auch nicht in übertriebener Humanität ermahnen, „daß wer dir einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar." Wie alle Rache, so war auch jeder Haß gegen Feinde verpönt.

3. Mos. 19, 17: Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen; zurechtweisen darfst du deinen Nächsten, aber kein Vergehen ihm nachtragen.

Spr. 20, 22: Sprich nicht: „Ich will Böses vergelten"; harre auf den Ewigen, und er wird dir helfen.

Dort 24, 29: Sprich nicht: Wie er mir gethan, so will ich ihm thun, ich will Jeglichem vergelten nach seinem Thun.

§ 16.

Aus den Pflichten der Liebe und Achtung gegen alle Menschen folgen die übrigen Pflichten gegen Andere nach den verschiedenen Verhältnissen in dem Hause, dem Staate und der ganzen menschlichen Gesellschaft; kurz alle allgemeinen und alle besondern Pflichten. In dem Dekalog ist schon im Allgemeinen geboten, wie dort bemerkt wurde, daß wir das Leben, die Persönlichkeit, das Eigenthum und den Namen eines jeden Menschen achten sollen. Daraus folgt, daß wir das geistig-sittliche Leben unserer Mitmenschen ehren und fördern, ihr leibliches Leben schützen und unterstützen sollen, und daß wir gegen Andere und deren Eigenthum nie treulos und ungerecht handeln, und ihren Ruf nie verunglimpfen dürfen. Es ist demnach unsere Aufgabe, in Wort und That treu und gerecht zu sein, über Andere uns nicht hochmüthig zu erheben, von Neid und Mißgunst frei zu bleiben und in jedem Menschen den ebenbürtigen Nächsten zu erkennen, daher auch willig und liebevoll in der Noth ihm nach Kräften beizustehen. Die Mildthätigkeit wird in der jüdischen Religion wie jede Tugend „Gerechtigkeit" צְדָקָה genannt. Je enger das Verhältniß ist, in welchem wir zu Andern stehen: desto stärker tritt dann für und in uns der Wunsch, wie die Pflicht hervor, Liebe und Achtung zu bewähren. Dem physischen Gesetze der Expansion und Concentration begegnen wir auch in dem sittlichen Leben. Im gesteigerten Grade hat sich demnach die Liebe und Ehre zu zeigen zwischen Ehegatten, zwischen

Eltern und Kindern und zwischen Geschwistern, zwischen Lehrern und Schülern, dann im Staate gegen Vaterland und Regierung. Die heilige Schrift gebietet in so vielen Stellen, in Rede und Handlung gerecht, bescheiden, wohlwollend und mildthätig gegen alle Menschen, selbst Sclaven und Feinde zu sein, daß es überflüssig erscheint, weitläufig diese Pflichten zu erörtern und Belegstellen anzuführen, zumal alle diese Pflichten gegen Andere von der Vernunft und dem Gewissen in unserem Innern uns diktirt sind. Nachdem nachgewiesen ist, daß von unserer Liebe und Achtung gegen den Nächsten Niemand, selbst der Feind nicht ausgeschlossen sein darf, versteht sich von selbst, daß wir alle übrigen Pflichten gegen alle Menschen ohne Ausnahme zu erfüllen haben. Unser ganzes Verhalten gegen alle Menschen in allen Lebensverhältnissen wird stets ein tugendhaftes und frommes sein, wenn uns überall Gerechtigkeit und Liebe leiten, weil wir dann Böses gegen Andere immer meiden und Gutes ihnen stets erzeigen werden.

Spr. 21, 21: Wer nach Gerechtigkeit und Liebe strebt, findet Leben, Heil und Ehre (S. § 72 den Vers Ps. 34, 12—15; dann die § 39 angeführten Verse, deren Inhalt der Thalmud als Grundlage der Religiosität betrachtet).

§ 17.

Doch wollen wir auf den Wunsch gewichtiger Stimmen einige Verhältnisse in unserer geselligen Stellung besonders hervorheben:

I. Das Haus.

Der engste Kreis, in welchem der Mensch mit anderen Menschen lebt, ist das Haus oder die Familie.

a) Die beiden Tragsäulen des häuslichen Lebens bilden Mann und Weib. Nach der Erzählung in der heiligen Schrift ist die Ehe wie der erste, älteste Bund, so das innigste Band zwischen Menschen. Der Ausspruch „Und sie sollen Eine Person sein“ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד drückt das eheliche Bündniß in seiner idealen Vollkommenheit aus: die Einigung des Lebens, die Verschmelzung zweier Seelen, die Harmonie des einen Herzens mit dem andern. Diese Einigkeit und Innigkeit der Ehe ist nur denkbar in der Monogamie. Die Bibel spricht auch nur von Einem Menschenpaare, das Gott erschaffen hat. Wie an

der Spitze der Bibel, so begegnen wir dieser Anschauung durch die ganze Bibel und die Literatur des spätern Judenthums, daß das Ideal der Ehe nur in der Monogamie sich realisire. Konnte auch in alten Zeiten, zumal im Orient ein Verbot gegen die Polygamie nicht durchdringen — vermochte ja auch die christliche Kirche in den ersten Jahrhunderten die Polygamie nicht zu tilgen —: von ethischer Seite ward stets im Judenthum die Ehe in ihrer Heiligkeit und Vollkommenheit erkannt und empfohlen. Die gegenseitigen Pflichten der Ehegatten: Liebe und Hochachtung, Vertrauen, Eintracht u. a. Gesinnungen werden wiederholt eingeschärft.

Mal. 2, 14: Denn Gott ist Zeuge zwischen Dir und dem Weibe deiner Jugend, so du gegen dasselbe treulos handelst, da es doch deine Gefährtin ist und das Weib deines Bundes.

Spr. 5, 18 und 19: Und freue dich mit der Frau deiner Jugend; ihre Zuneigung labe dich zu jeder Zeit, und bleibe stets fest in deiner Liebe zu ihr.

b) Das Verhältniß der Eltern zu den Kindern und der Kinder zu den Eltern ist naturgemäß ein innig-liebevolles. Schon im 5ten Sinaiworte wird den Kindern Ehrfurcht gegen die Eltern befohlen und in allen spätern Schriften werden die Kinder an ihre Stellung zu den Eltern erinnert. Nächst Gott sind wir den Eltern die höchste Liebe und Ehrfurcht schuldig. Auch den Eltern wird ihre Verpflichtung gegen ihre Kinder an das Herz gelegt, daß sie dieselben zu sittlichen Menschen bilden. Aus dem Verhältniß zwischen Eltern und Kindern wird im Thalmud das zwischen Lehrern und Schülern gefolgert.

Spr. 1, 8: Höre mein Sohn die Zucht deines Vaters und verlasse nicht die Belehrung deiner Mutter (S. auch 6, 20).

Dort 29, 17: Züchtige deinen Sohn und er wird dir Ruhe bringen und Erquickung gewähren deiner Seele.

Spr. d. Vät. IV, 12: Die Ehrfurcht vor deinem Lehrer sei so rein wie die vor Gott וּמוֹרָא רַבָּךְ כְּמוֹרָא שָׁמַיִם.

II. Das Vaterland.

Das Land, in welchem wir geboren sind, oder woselbst wir uns angesiedelt haben, nennen wir Vaterland. Liebe und Treue gegen das Vaterland und gegen dessen Regierung wird dem Juden in der Schrift und von den Rabbinen als heilige Pflicht eingeschärft und wurde von den Juden stets gewissenhaft

erfüllt. Selbst in den Zeiten schweren Druckes und harter Verfolgungen bewahrte der Jude seine Treue und seinen Gehorsam gegen Staat und Regierung. In unserer Zeit, da wir als ebenbürtige Staatsbürger anerkannt sind, weihen wir in opferwilliger Liebe Kraft und Leben dem Wohle des Vaterlandes.

Spr. 24, 21: Mein Kind, fürchte Gott und den Regenten, unter Aufrührer mische dich nicht.

Jer. 29, 7: Und suchet das Wohl der Stadt, wohin ich euch geführt habe, und betet für sie zu Gott; denn in ihrem Wohl ruht euer Wohl.

Spr. der Väter III, 2: Bete für das Wohl der Regierung, denn ohne Scheu vor derselben brächte Einer dem Andern Verderben.

Thalm. Gittin f. 10, b (und an mehreren Stellen): Gesetze der Regierung (Staatsgesetze) sind für uns sanktionirte Gesetze דינא דמלכותא דינא.

III. Die Religionsgemeinschaft.

„Trenne dich nicht von der Gemeinschaft" אַל תִּפְרוֹשׁ מִן הַצִּבּוּר (Absch. der Vät. II, 5) ist ein Lehrsatz der Synagogen-Väter. Zur Sicherung des eignen, wie zur Förderung des allgemeinen Wohls tritt der Einzelne als Mitglied in den Staat und in die Religionsgemeinde ein. Wenn dem Staate das Recht zusteht, die Angehörigkeit zum Staate von den einzelnen Bewohnern zu fordern: so muß jedes Zwangsmittel zum Eintritte in die Religionsgemeinschaft fern gehalten werden. Die Gewissensfreiheit, des Menschen ureigenstes und theuerstes Gut, muß hochgeachtet bleiben. Natürlicher Weise verliert auch der aus der religiösen Gesammtheit Ausgeschiedene alle Anrechte an die synagogale Gemeinde. Mag solch ein von der gesammten Religionsgemeinde Getrennter sich noch Jude *nennen*, er *ist* es thatsächlich *nicht*. Wer aus der Judenheit geschieden, ist damit auch aus dem Judenthum getreten. Wir kennen heutigen Tages nur noch eine religiöse oder *confessionelle* Judenheit, nimmermehr eine *nationale*.

Jon. 1, 9: Ein Hebräer bin ich und den Ewigen, den Gott Israel's, bete ich an.

§ 18.

Die Pflichten gegen die Außenwelt überhaupt haben ihren Grund darin, daß wir gegen die Naturgesetze, weil sie von

Gott gegeben sind, nicht freveln sollen, daher kein Geschöpf oder Ding grundlos verderben und keinem Thier unnöthigen Schmerz bereiten dürfen. Schon in der Vorschrift über den Sabbath wird ausdrücklich gelehrt, daß auch das Thier seine Ruhe haben soll (2. Mos. 23, 12). Thierquälerei, wie jedes muthwillige Vernichten irgend eines Gegenstandes in der Natur, oder auch nur eines Geräthes in der Welt verbietet die mosaische Religion auf das strengste, wie das Bibel und Thalmud lehren.

3. Mos. 20, 19: Wenn du eine Stadt viele Tage belagerst, um gegen sie zu kämpfen, um sie einzunehmen: so vernichte nicht ihre Bäume, daß du an sie die Axt legen wolltest; denn du darfst von ihnen essen, aber sie nicht umhauen.

Spr. 12, 10: Der Gerechte achtet auf das Leben seines Viehes; aber des Frevlers Herz ist grausam.

Die Buße.

§ 19.

Da der Mensch, selbst von dem besten Willen beseelt, dennoch hie und da von dem guten Wandel abirrt und sich versündigt: so ist die Bekehrung das Heilmittel, wodurch wir unsere Fehler gleichsam wieder gut machen und dadurch die Versöhnung Gottes erlangen können. Indessen müssen wir uns wohl hüten zu sündigen in der Absicht, uns später wieder bekehren zu wollen (Joma Mischna VIII, 9); denn eine solche vermessene Thorheit ist eine wahre Gotteslästerung, eine Verhöhnung der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade. Wir sind ohnehin nicht rein in den Augen des Heiligen; es fehlen selbst die weisesten und edelsten Menschen, so daß wir stets an uns zu bessern haben, oder wie ein alter Rabbi sich ausdrückte: „Bekehre dich einen Tag vor deinem Tode d. h. jeden Tag.“ Es darf nicht übersehen werden, daß die wahre Bekehrung, wie unsere Religion solche verlangt, durch ein gänzliches Abwenden vom Bösen und vollständiges Zurückgehen zum Guten bedingt ist, so daß, so weit es in unserer Macht steht, das Fehlerhafte wieder gut gemacht und jeder Schaden wieder ersetzt werden muß. In diesem Sinne lehrt die Mischna l. c.: „Die Vergehungen des einen Menschen gegen den andern werden am Versöhnungstage nicht verziehen, bis der Beleidiger den Beleidigten ausgesöhnt hat.“

Die Bekehrung offenbart sich 1) in der Erkenntniß der Sünde, daß der Mensch seiner Schuld sich bewußt sei, woran 2) das Bekenntniß sich reihen soll, daß der Sünder vor sich und Gott sein Unrecht gesteht und nicht fälschlich zu entschuldigen sucht, worauf 3) aufrichtige innere Reue eintritt, daß der Schuldbewußte mit Schmerz und Beschämung wünscht, die Sünde nicht begangen zu haben, was 4) die Besserung zum Guten zur Folge hat, daß der Bekehrte, umgewandelt in dem innern und äußern Wandel, mit reinem Herzen und neuem Geiste sein Leben beginnt und fortsetzt. Keine Versöhnung ohne Bekehrung, keine Rechtfertigung ohne Gerechtigkeit, nach der Lehre des Judenthums. Eine Stellvertretung, daß ein Anderer für uns Sünden büßen oder Gnade erwirken könnte, findet in der mosaischen Religion keinen Anhaltspunkt. Erst in spätern Zeiten verbreitete sich hie und da das Mißverständniß, als sterbe ein Gerechter um der Sünde seiner Zeitgenossen willen, und als könnte ein Anderer für uns fasten und büßen.

Joel 2, 13: Und zerreißet euer Herz und nicht eure Kleider, und kehret zurück zum Ewigen eurem Gott; denn er ist gnädig und barmherzig, langmüthig und gnadenvoll, und bedenkt sich wegen des Uebels.

Ps. 19, 13 und 14: Verirrungen wer bemerkt sie? von mir verborgenen Sünden halte mich rein; auch von vorsätzlichen halte deinen Knecht zurück, daß sie mich nicht beherrschen: dann werde ich vollkommen werden und rein bleiben von vielen Missethaten.

Spr. 28, 13: Wer seine Missethaten verheimlicht, der gedeiht nicht; wer sie aber bekennt und verläßt, der findet Erbarmen.

Koh. 7, 20: Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nur Gutes thue und nie fehle.

Job 4, 17—19: Ist wohl der Sterbliche gerecht vor Gott, oder rein der Mann vor seinem Schöpfer? Siehe, seinen Knechten vertraut er nicht, und an seinen Gesandten setzt er Fehl aus. Wie vielmehr an den Bewohnern der Lehmhäuser, deren Grund im Staube ist, die verwittern vor der Motte.

Kapitel IV.

Von den Ceremonialsatzungen.

§ 20.

Die Bedeutung der Ceremonien im Allgemeinen wurde schon in der Glaubenslehre Kap. I, § 9 angegeben. Jede einzelne Ceremonie hat zwar ihren besondern Sinn und Zweck, aber dieser muß der allgemeinen Bedeutung entsprechen. Da es nicht in der Bestimmung dieses Lehrbuches liegt, alle einzelnen Ceremonien aufzuzählen und deren Sinn und Werth zu erklären: so soll unser Augenmerk auf die wichtigsten und allgemeinsten gerichtet bleiben: auf die Festtage.

Die Feiertage haben allesammt den erhabenen Zweck, uns über das alltägliche Sorgen und Treiben zu einem höhern geistig-sittlichen Denken und Leben zu erheben. Mögen die Feste auch dazu dienen, dem Menschen Ruhe und Erholung von den Arbeiten und Anstrengungen an den Werktagen zu verschaffen: so darf darin keineswegs der Hauptgrund ihrer Anordnung gesucht werden, sondern sie erhalten ihre Weihe durch die Arbeit auf dem religiösen Felde, daß wir sie der Bildung und Heiligung unseres Geistes und Herzens widmen. Deshalb ist auch der Gottesdienst an den Feiertagen ein durch Belehrung erhöhter und durch die Mehrung der Gebete erweiterter.

3. Mos. 23, 2: Rede zu Kindern Israel und sprich zu ihnen: Feste des Ewigen sind es, welche ihr verkünden sollt als heilige Berufung, das sind meine Feste.

Dort 26, 2: Meine Feiertage sollt ihr beobachten und vor meinem Heiligthume Ehrfurcht haben.

§ 21.

An der Spitze der Feierzeiten steht der wöchentliche Ruhetag, der Sabbath. Nach der Lehre der heiligen Schrift soll der Israelite durch die Sabbathfeier das Bekenntniß ablegen, daß Gott der Schöpfer und Herr der Welt ist; überdies soll diese Feier an die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft erinnern, woselbst Israel sich keiner Ruhe erfreute. In der Schrift wird der Sabbath ein Zeichen zwischen Gott und Israel

genannt; denn er ist das Symbol des Glaubens an den Einen Gott, der die Welt aus Nichts erschaffen hat. 4. Spruch in den 10 Sprüchen (S. 19).

2. Mos. 31, 13: Und du rede zu den Kindern Israel also: Aber meine Sabbathe sollt ihr beobachten; denn ein Zeichen ist er zwischen mir und euch für eure Geschlechter, zu erkennen, daß ich der Ewige bin, der euch heiligt.

Dort V. 16 und 17: Und es sollen beobachten die Kinder Israel den Sabbath, den Sabbath zu feiern unter ihren Geschlechtern als ewigen Bund. Zwischen mir und den Kindern Israel sei er ein Zeichen für immer, daß der Ewige in sechs Tagen erschaffen den Himmel und die Erde und am siebenten Tage feierte und ruhte.

Jes. 56, 2: Heil dem Sterblichen, der dieses thut, und dem Menschensohne, der daran festhält: der den Sabbath beobachtet, ihn nicht zu entweihen, und seine Hand hütet, daß sie nichts Böses thue.

§ 22.

Außer dem Sabbath haben wir noch fünf mosaisch vorgeschriebene Feste; drei derselben führen den gemeinschaftlichen Namen „Wallfahrtsfeste" (שלש רגלים), weil an denselben die Israeliten nach dem göttlichen Heiligthum wallten, oder nach dem Ausdrucke der Schrift, vor Gott erschienen. Diese Feste sind: 1) das Passahfest חג הפסח, 2) das Wochenfest חג השבעות und 3) das Hüttenfest חג הסכות, woran sich das Versammlungs- oder Schlußfest חג העצרת reiht.

Diese drei Feste hatten außer dem Wallfahren nach dem Tempel noch das mit einander gemeinschaftlich, daß sie alle auch Erntefeste waren. Ein jegliches dieser Feste hat aber noch einen besondern geschichtlichen Grund, um dessen willen alle drei noch in der heutigen Zeit und auch außerhalb Palästinas ihren Werth und ihre Bedeutung sich erhielten. Während wir also am Sabbath Gott als Schöpfer des Weltalls verehren, feiern wir an diesen drei Festen das fortwährende Walten Gottes in der Natur und der Geschichte.

5. Mos. 16, 16 und 17: Drei Mal im Jahre sollen erscheinen alle Männlichen unter dir vor dem Angesichte des Ewigen deines Gottes an dem Orte, welchen er erwählen wird: an dem Mazzothfeste, an dem Schabuothfeste und an dem Sukkothfeste; und es erscheine Niemand leer vor dem Angesichte des Ewigen, Jeglicher nach dem, was seine Hand geben kann, nach dem Segen des Ewigen, den er dir gegeben.

§ 23.

1) Das Pessach- d. i. Schonungsfest oder Mazzoth-Fest (Fest des Ungesäuerten) ist eingesetzt zur Erinnerung an die Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, weshalb es im Gebete das Fest unserer Freiheit heißt. Nach der biblischen Vorschrift dauert diese Festzeit sieben Tage, von denen der erste und der letzte ganze, die fünf dazwischen liegenden halbe Feiertage sind. Es beginnt mit dem 15. des ersten Monats.

2. Mos. 12, 16 und 17: Und am ersten Tage sei euch heilige Festverkündigung und am siebenten Tage heilige Festverkündigung; keinerlei Werk soll an denselben verrichtet werden; nur was gegessen wird von irgend einer Person, das allein darf von euch zubereitet werden. Und ihr sollt beobachten die ungesäuerten Brode; denn an eben demselben Tage führte ich eure Schaaren aus dem Lande Aegypten, und ihr sollt beobachten diesen Tag unter euern Nachkommen als ewige Satzung. Im ersten Monat am 14. Tage des Monats am Abend sollt ihr Mazzoth essen bis zum 21. des Monats am Abend.

2) Das Schabuoth-, Wochen- oder Pfingstfest wird in der Synagoge zum Andenken an die Sinaioffenbarung gefeiert. Es heißt auch Erntefest oder Tag der Erstlinge (Num. 28, 26). Es darf nicht übersehen werden, daß die geschichtliche Ursache in der Schrift nicht angegeben ist, sondern nur in der Tradition, wobei jedoch die Meinungen sich nicht einigten, ob am 6. oder 7. des 3. Monats die Offenbarung geschah (Sab. f. 86, b.); allein nach der Erzählung in der Thora kann angenommen werden, daß ungefähr an einem dieser beiden Tage die zehn Sprüche offenbart wurden. Dieses Fest, welches nach der Bibel einen Tag dauert, fällt auf den sechsten Tag des 3. Monats, d. i. nach Ablauf von sieben Wochen oder den 50. Tage, von dem 2. Tage des Passahfestes an gerechnet.

5. Mos. 16, 9 und 10: Sieben Wochen sollst du zählen; wenn angefangen wird, die Sichel an die Saat-Halme zu legen, beginnst du zu zählen sieben Wochen. Und dann feierst du das Wochenfest dem Ewigen deinem Gott, nach Maßgabe einer freiwilligen Gabe deiner Hand, welche du gibst, wie der Ewige dein Gott dich segnet.

3) Das Sukkoth- oder Hüttenfest soll das Gedächtniß wahren an den Schutz Gottes und die Erhaltung Israels in der Wüste. Es heißt dieses Fest vorzugsweise Erntefest חג האסיף,

weil an demselben die ganze Ernte aller Früchte geschlossen und eingesammelt war. Da auch im Abendlande um diese Zeit der größte Theil der Ernte eingebracht ist: so können wir heute noch dieses Fest als Erntefeier begehen, wie ja auch der sogenannte Feststrauß beibehalten ist. Das Hüttenfest dauert als solches sieben Tage, von welchen der Erste ein ganzer, die übrigen sechs halbe Feiertage sind; es beginnt am 15. des siebenten Monats. Unmittelbar schließt sich an diese sieben Feiertage das Schlußfest, welches auch der achte Tag יום השמיני obigen Festes genannt wird. Es heißt Schlußfest, weil mit demselben die ganze Reihe der jährlichen mosaischen Festzeiten abgeschlossen wurde.

3. Mos. 23, 39: Aber am 15. Tage des siebenten Monats, wenn ihr eingesammelt den Ertrag des Landes, sollt ihr feiern ein Fest des Ewigen sieben Tage; am ersten Tage ist eine Feier und am achten Tage folgt eine Feier.

Dort V. 42 und 43: In Hütten sollt ihr wohnen sieben Tage, alle Eingeborne in Israel sollen wohnen in Hütten.

4. Mos. 29, 35: Am achten Tage sei euch Festversammlung (Schlußfest), keinerlei Dienstarbeit sollt ihr verrichten.

§ 24.

Die beiden übrigen mosaischen Feste haben ihren Entstehungsgrund weder in der Natur, noch in der Geschichte, sondern in unserem eigenen Leben, oder in unserem sittlichen Verhältnisse zu Gott.

1) Das eine dieser Feste, jetzt Neujahr ראש השנה genannt, führt diesen Namen noch nicht in der Bibel, in welcher es Tag des Posaunenschalls יום תרועה heißt. In dem Gebete wird dieser Tag auch Tag des Gedächtnisses יום הזכרון genannt, wozu die Schrift den Anhaltspunkt gibt. Erst in dem Exil scheint der Name „Neujahr“ entstanden zu sein, und mit ihm die Feier des Tages neue Bedeutung und Gestaltung erhalten zu haben. Die Mischna (Rosch Haschana I, 1) nennt vier Jahresanfänge, unter denen der erste Tag des Monats Nisan als Neujahr für die Zählung der Regierungsjahre israelitischer Regenten und für den Cyklus der Feiertage aufgezählt ist, und der erste Tag des Monats Thischri als Neujahr für die Berechnung der Jahre. Weil der erste Tag des Monats Thischri als der Jahresanfang in der Berechnung

der Zeit für alle Menschen angenommen wurde: so wurde er geheiligt als der Tag, an welchem wir beherzigen mögen, daß Gott unser Schicksal in der Zeit lenkt und unseren Wandel im Leben richtet, weshalb dieses Fest wie Gedächtnißtag, so Gerichtstag יום הדין genannt wird. In dieser letzten Bedeutung bildet der Neujahrstag den ersten der zehn Bekehrungstage עשרת ימי התשובה, welche mit dem Versöhnungstage ihren Abschluß haben. Der Israelite soll jedes Mal mit dem Anfange des Jahres sich bessern und veredeln, um stets mehr sich zu heiligen oder zu vervollkommnen. Da dieses Neujahr für die Berechnung der Zeit eingesetzt wurde, so soll es auch an die Schöpfung der Welt erinnern, und wurde die Einrichtung in späterer Zeit getroffen, von diesem Tage an nach Schöpfungsjahren zu zählen. Nach der Schrift wird das Neujahrsfest nur einen Tag gefeiert.

3. Mos. 23, 24 und 25: Rede zu den Kindern Israel also: Im siebenten Monat, am ersten des Monats sei euch eine Ruhefeier, Gedächtniß des Posaunenschalls, heilige Festverkündigung. Keinerlei Dienstarbeit sollt ihr verrichten, und ihr sollt darbringen ein Feueropfer dem Ewigen.

Ps. 81, 4 und 5: Stoßet am Neumond in die Posaune, beim Mondesanfang zu unserem Festtage; denn eine Satzung ist es für Israel, ein Gesetz vom Gott Jacobs.

2) Das andere dieser Feste, der Versöhnungstag יום הכפרים, der am zehnten Tag des Monats Thischri gefeiert wird, ist der hochheiligste aller Feiertage. An demselben ist nicht allein die strengste Sabbathruhe geboten, sondern auch das Kasteien unserer Person, Enthaltung von den Sinnengenüssen. In der Thora ist kein weiterer Fasttag den Israeliten vorgeschrieben. Das Versöhnungsfest soll uns ein Tag der vollendeten Bekehrung sein, wofür uns von Gott an diesem Tage die Versöhnung unserer Sünden verheißen ist. Das Wesen der Feier ist für uns die Bekehrung, das Fasten oder Enthalten von dem Genusse das Mittel, das uns auch zur Uebung in der Selbstbeherrschung dient.

3. Mos. 16, 30 und 31: Denn an diesem Tage wird er euch sühnen, euch rein zu erklären, von allen euren Sünden sollt ihr euch reinigen vor Gott. Ein vollkommener Ruhetag sei er euch, und ihr sollt kasteien euere Person, eine ewige Satzung.

3. Mos. 23, 27 und 28: Aber am zehnten dieses siebenten Monats ist der Versöhnungstag, heilige Festverkündigung sei er euch,

und ihr sollt eure Person kasteien und ein Feueropfer darbringen dem Ewigen. Und keinerlei Arbeit sollt ihr verrichten an eben diesem Tage; denn ein Tag der Versöhnung ist er, euch zu sühnen vor dem Ewigen eurem Gott.

§ 25.

Zu diesen fünf Festen kamen, durch besondere Ereignisse veranlaßt, noch zwei: 1) das Purim- und 2) das Chanukkafest. An beiden Festen ist jede Arbeit gestattet.

Das Purimfest wird am 14. Tage des 12., in einem Schaltjahre des 13. Monats gefeiert. Es ist eine Dankfeier für die Errettung der Juden in dem persisch-medischen Reiche aus der Gefahr des Untergangs, welche ihnen unter der Regierung des Königs Ahasverus drohte. Geschichte und Ursache des Festes ist in dem Buche Esther verzeichnet.

Esther 9, 27: Es bestätigten und nahmen unabänderlich auf sich die Juden für sich und ihre Nachkommen und für alle, die sich ihnen anschlossen, zu feiern diese beiden Tage (am 15. war das Fest in der Residenz Susa), nach ihrer Vorschrift und zu ihrer Zeit in jedem Jahre und Jahre

Das Chanukkafest dauert acht Tage, beginnend mit dem 25. des 9. Monats. Es wird gefeiert dem Siege der Makkabäer über den syrischen König Antiochus IV. (Epiphanes). Nicht das leibliche Leben, sondern das geistige Leben schwebte in Gefahr, da der König die mosaische Religion vertilgen wollte. Durch den Sieg der Makkabäer wurde nicht allein der Tempel, sondern auch Israel dem Ewigen neu geweiht.

1. Makk. 4, 59: Und Juda und seine Brüder und die ganze Gemeinde Israel setzten fest, daß die Tage der Einweihung des Altars zu ihrer Zeit gefeiert werden sollen Jahr für Jahr, acht Tage lang, vom 25. des Monats Kislev an, in Freude und Fröhlichkeit.

§ 26.

Das israelitische Kalenderjahr ist ein Mondjahr. Es besteht aus zwölf Monaten, deren ein Theil 29, ein anderer Theil 30 Tage zählt. In frühern Jahren hatten die Monate, einige wenige ausgenommen, keine bestimmten Namen, sondern sie wurden nach der Ordnungszahl benannt. Erst in Babylon nahmen die Juden die dort üblichen Namen der Monate an, wie die Namen der Engel (S. die thalmud. Stelle § 84).

In einem Schaltjahr wird noch ein Monat hinzugefügt, so daß ein solches Jahr dreizehn Monate zählt. In jedem Cyklus von 19 Jahren sind 7 Schaltjahre. Die Namen der Mondmonate heißen: 1) Nissan (נִיסָן), 2) Jjar (אִיָּר), 3) Sivan (סִיוָן), 4) Thammus (תַּמּוּז), 5) Ab (אָב), 6) Elul (אֱלוּל), 7) Thischri (תִּשְׁרִי), 8) Marcheschvan, abgekürzt Cheschvan (מַרְחֶשְׁוָן), 9) Kislev (כִּסְלֵו), 10) Tebeth (טֵבֵת), 11) Schebat (שְׁבָט), 12) Adar (אֲדָר). Im Schaltjahr 13) Zweiter Adar (אֲדָר שֵׁנִי oder וַאֲדָר).

In alter Zeit wurde der Anfang eines neuen Monats nicht nach der Kalenderberechnung, sondern auf die Zeugenaussage über das Sichtbarwerden des Neumonds von der obersten geistlichen Behörde festgesetzt und geweiht. Da die Zeugen nicht immer vor dem Eintritte der Nacht in Jerusalem eintrafen: so kam man bei dem 7. Monate wegen des Neujahrsfestes, das auf den ersten Monatstag fällt, in Verlegenheit, wenn die Zeugen nach eingebrochener Nacht erst ankamen, indem das Fest dann nicht zur rechten Zeit begonnen hat, weshalb die Einrichtung getroffen wurde, zwei Tage das Neujahrsfest zu feiern.

Den sämmtlichen Gemeinden außerhalb Jerusalems wurde der Anfang des Neumondes mittelst Feuersignale auf den Berghöhen angezeigt. Die Samaritaner aber zündeten oft die Feuerzeichen an, um die Juden irre zu leiten, am Abend des 29. Tages des ablaufenden Monats, selbst wenn, weil die Zeugen nicht gekommen, der Monat 30 Tage zählte, so daß die auswärtigen Juden einen Tag zu frühe den Neumond und in Folge dessen die Feste feierten. Um dieser Täuschung vorzubeugen, wurden die Feuersignale abgeschafft und dafür Boten, die Anzeige zu machen, ausgesandt. Da diese Boten in den Provinzen außerhalb Palästina's nicht rechtzeitig anlangten: so feierten die Juden in diesen Provinzen an allen Festen zwei Tage anstatt eines Tages, und diese Sitte erhielt sich bis heute noch, obschon wir jetzt eine verläßige Kalenderberechnung haben. Wir haben demnach drei verschiedene Arten in dem Feiern der mosaischen Festtage: 1) der Versöhnungstag, bei welchem man natürlich sich hüten mußte, ihn zwei Tage nach einander zu feiern, wird überall nach der Vorschrift in der Thora nur einen Tag begangen; 2) das Neujahr wird überall zwei Tage gefeiert, obwohl auch dazu kein Grund mehr gegeben ist; 3) die übrigen Feste werden in Palästina nach der Thora-Vorschrift

nur einen Tag, in den übrigen Ländern aber zwei Tage d. h. immer noch ein zweiter Tag dazu gefeiert. Es ist nur der Gebrauch, der diese doppelten Feiertage noch aufrecht erhält; denn ein religiöser Grund ist nicht mehr dafür vorhanden. Indessen soll eine Reform dieser Art nicht vereinzelt, sondern nur durch die große Mehrheit der Gemeinden ausgeführt werden.

§ 27.

Wir haben in der Synagoge auch mehrere Fasttage, welche zur Erinnerung an unglückliche Ereignisse, zunächst an die Auflösung des Reiches Juda eingesetzt wurden. Die Sitte, in Gefahr oder Unglück keine Speisen zu genießen oder zu fasten, ist alt und erklärlich. Das Fasten in solchen Fällen fand sich nicht allein unter den Israeliten, sondern auch unter vielen alten Nationen. Das Gesetz Moses setzt, wie schon erwähnt wurde, nur Einen Tag der Kasteiung fest, ohne dem Einzelnen sonst ein Fasten vorzuschreiben. Aber das traurige Andenken an die große unglückliche Katastrophe der Zerstörung Jerusalems sollte unter Israel nicht erlöschen, und die Tage, an welchen das Mißgeschick begann und endete, wurden zu Trauer- und Bußetagen bestimmt. Es sind daher zur Zeit des Exils vier Fasttage dieser Art festgestellt worden:

1) Der 17. Tag des 4. Monats (Thamus) zur Erinnerung an die Einnahme der Stadt Jerusalem;
2) der 9. Tag des 5. Monats (Ab) zum Gedächtniß der Zerstörung des Tempels;
3) der 10. Tag des 10. Monats (Thebeth) zum Andenken an die Belagerung Jerusalems;
4) der 3. Tag des 7. Monats (Thischri), weil um diese Zeit Gedaljahu, der vom babylonischen Könige aufgestellte Statthalter, meuchelmörderisch getödtet wurde, was bittere Folgen nach sich zog.

An diese vier Fasttage wurde noch ein 5. gereiht, der Fasttag Esther am 13. des 12. oder 13. Monats (Adar), um an das Fasten Esther's und der Juden in der damaligen Gefahr zu erinnern. — Dieser letzte Fasttag gilt als der geringste, wie der am 9. Ab als der wichtigste unter diesen Fasttagen.

Daß übrigens nicht das Fasten an sich als ein Gott wohlgefälliges Werk, sondern nur als ein Bußmittel angesehen wurde, lehrt uns die Mischna Thaanith II, 1: Der Aelteste

unter den Anwesenden sprach (an Fasttagen) vor ihnen ergreifende Worte: „Meine Brüder! bei den Bewohnern Nineve's heißt es nicht, Gott sah ihre Sackhülle und ihr Fasten, sondern Gott sah ihre Thaten, daß sie zurückkehrten von ihrem bösen Wandel u. s. w.“ Es ist ein herrlicher Gedanke unserer Lehrer, daß sie angeordnet, am Versöhnungstage die Worte Jesaias von cap. 57, 14 bis zum Schlusse des 58. cap. vorzulesen, um zu belehren, wie sich die wahre Bekehrung kund thun müsse.

Zech. 8, 19: So spricht der Ewige Zebaoth: der Fasttag im vierten Monat und der im fünften und der im siebenten und der im zehnten werden dem Hause Juda zur Wonne und Freude und frohen Festzeiten, so ihr Wahrheit und Frieden liebet.

Anm. Nach der Auseinandersetzung im Thalmud Rosch Haschanah f. 18, b. brauchen diese Fasttage nicht mehr beachtet zu werden, sobald die Juden, von Verfolgung und Unterdrückung befreit, ruhig und friedlich in dem Staate leben können. קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה בזמן שיש · שלום יהיו לששון ולשמחה וכ׳ ·

§ 28.

Nach der Darstellung der Grundlehren und Hauptgesetze unserer Religion stellt sich heraus, daß die Summe unserer Gedanken und Thaten, der Inbegriff unseres Lebens und Strebens in folgenden Worten sich bündig zusammenfassen lasse: Erkenne Gott und glaube fest an ihn. Liebe und ehrfürchte Gott über Alles und gehorche unbedingt seinem Willen. Liebe und achte den Menschen als das Ebenbild Gottes in dir und allen Menschen. Freue dich der heiligen Bestimmung zur Vervollkommnung auf Erden und Seligkeit im Himmel, wozu Israel von Gott erwählt und das ganze menschliche Geschlecht berufen ist.

Jes. 33, 6: Und die Zuversicht deiner Zeiten, der Reichthum des Heils sind Weisheit und Erkenntniß, die Gottesfurcht ist ihr Schatz.

Ps. 16, 5 und 6: Du Ewiger, bestimmst meines Schicksals Theil und Kelch, du wahrst mein Loos. Der Besitz fiel mir in's Beseligende, auch gefällt mir das Erbe.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

